

35

2014

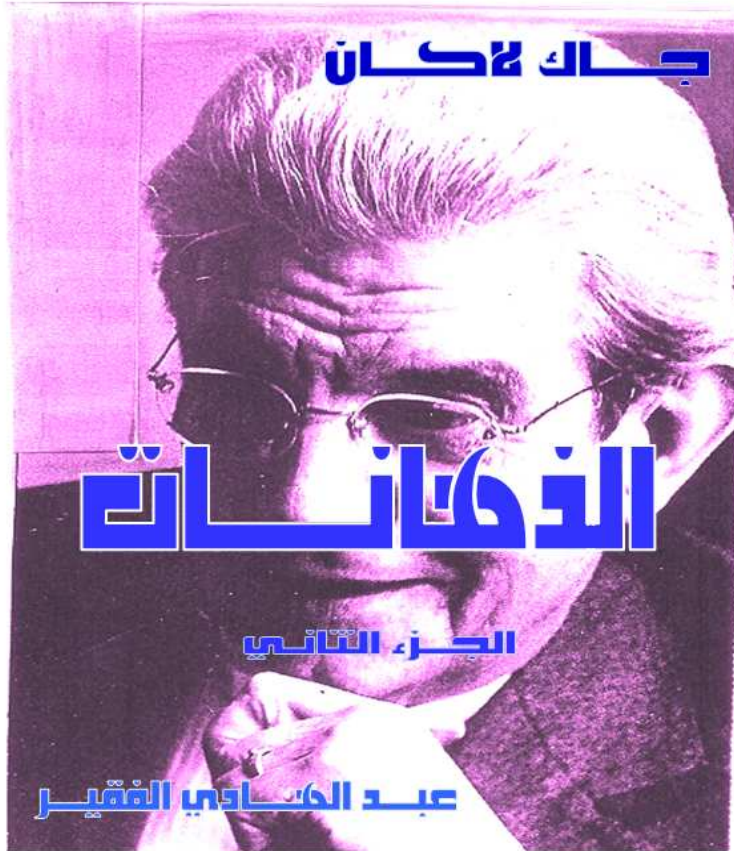
الكتاب العربي للعلوم النفسية

إصدارات مكتبة المحكمة في علوم النفس

المؤسسة العربية في علوم النفس

سلسلة الإصدارات المكتبية المحكمة لـ "شعبي"

الخامس والثلاثون



عدد 35 - 2014



إصدارات مؤسسة العلوم النفسية العربية

جاء لا كان

الذخانات

الجزء الثاني

عبد الحادي الفقير

الفهرس

4	تقديم (نفس التقديم الوارد في الجزء الأول)
9	الباب الثاني: مضمون وبنية الظاهرة الذهانية
9	الفصل الخامس: بخصوص إله لا يخادم وبآخر يخادم
24	الفصل السادس: الظاهرة الذهانية وآلياتها
44	الفصل السابع: الإنذار التخيلي
61	الفصل الثامن: الجملة الرمزية
80	الفصل التاسع: بخصوص الاعمى وبخصوص بنية الإله
96	الفصل العاشر: بخصوص الدال في الواقع وبخصوص معجزة العويل
113	الفصل الحادي عشر: بخصوص رفض دال أولي

الذهانات

هذه تنمة لمشروع ترجمة كتاب "الذهانات"، للمحلل النفسي الشهير جاك لكان. وهو الكتاب الثالث من سيمناره للفترة الدراسية 1955-1956. تم نشر هذا الكتاب باللغة الأصل (الفرنسية) تحت إشراف جاك-آلان ميلار بدار السوي الفرنسية سنة 1981. يحتوي الكتاب على 25 فصلا مقسمة الى أربعة أبواب (أو أجزاء) في 363 صفحة من القطع المتوسط. وهاكم عناوين الأبواب والفصول التي يشتمل عليها الكتاب :

- 1- مدخل لمسألة الذهانات (مدخل لمسألة الذهانات؛ دلالة الهذيان؛ الآخر (الأكبر) والذهان؛ «إني آتية من عند بائع لحم الخنزير»).
- 2- مضمون وبنية الظاهرة الذهانية (في إله يخادع وآخر لا يخادع، إضافة؛ الظاهرة الذهانية وآلياتها؛ الاندثار التخيلي؛ الجملة الرمزية؛ في اللامعنى وفي بنية الإله؛ في تمظهر الدال في الواقع وفي معجزة العويل؛ فيما يتعلق برفض دال أولي).
- 3- في الدال والمدلول (مسألة الهستيريا؛ ماهية امرأة؛ الدال في حد ذاته لا يدل على شيء؛ في الدلالات الأولية ونقصان واحد منها؛ أمناء سر مسلوب العقل ؛ الإستعارة والكناية (1)؛ الإستعارة والكناية (2)؛ محاضرة: فرويد في القرن العشرين).
- 4- جوانب الثقب (النداء والايماء؛ نقطة الغرز؛ «أنت الذي ستتبعني»؛ الطريق الرئيسي ودال "الأب"؛ "أنت"؛ الفالوس والشهاب).

جاك لكان يعتبر من أشهر المحللين النفسيين بعد فرويد. وإنه بعد فرويد أكثر المحللين عطاء في مجال التحليل وأفيدهم

هذا الكتاب الذي نحن بصدد ترجمته ونقله الى العربية، هو الكتاب الثالث من سيمناره، تطرق فيه بالخصوص الى مسألة الذهان.

لقد قمنا، في عدد سابق من هذه السلسلة، بنشر ترجمة الجزء الأول (من أربعة أجزاء) وهو تحت عنوان "مدخل لمسألة الذهانات" ويضم الفصول الأربعة الأولى من الكتاب. أما الآن، نضع بين أيديكم الجزء الثاني المسمى "مضمون وبنية الظاهرة الذهانية" والذي يضم سبعة فصول. ونتمنى أن يساعدنا الحظ على الإسراع في ترجمة الجزئين الباقيين.

تقديم (نفس التقديم الوارد في الجزء الأول)

ما من شك بأن جاك لاكان يعتبر من أشهر المحللين النفسيين بعد فرويد. وإنه بعد فرويد أكثر المحللين عطاء في مجال التحليل وأفيدهم. لقد ترك خلفه عطاء قيما همه الأساسي استرجاع التحليل النفسي لمضمونه الحق ولمساره الأصوب كما سنهما فرويد وحاد عنهما الخلف بالتجريف والتحريف. وزيادة على النصوص المكتوبة التي خطها لاكان بيده والتي ليست باليسيرة، فإن القسط الأوفر من عطائه كان على شكل تدريس واطب على القيام به بدون توقف لفترة تفوق الثلاثين عاما. ومنذ وفاة لاكان حتى الآن والعمل مستمر على تدوين هذه الدروس الشفوية ثم تحقيقها ونشرها على شكل سلسلة كتب تنقل خطيا ماقله لاكان في سيميناره المسترسل على مدى ثلاثة حقب متتالية. وهذا الكتاب الذي نحن بصدد ترجمته ونقله الى العربية، هو الكتاب الثالث من سيميناره، تطرق فيه بالخصوص الى مسألة الذهان.

كان لاكان في بداية حياته المهنية طبيبا نفسيا. ولقد اهتم آنذاك كثيرا بالمرضى الذهانيين كما تدل على ذلك كتاباته الأولى. إلا أن اندراجه في التحليل النفسي في أواخر الأربعينيات من القرن الماضي، فتح أمامه بابا واسعا بشأن مسألة الذهانات التي خصص لها، انطلاقا من هذا المنظور، مضمون سيميناره على مدى سنة بكاملها تمتد من نونبر 1955 الى يوليوز 1956.

من بين أهداف لاكان في هذا الكتاب هو تبيان المآزق والمزالق التي تكتنف الإقتراب الطبقي للذهان وكذلك التنبيه الى الفهم الخاطئ بصدد التحليل النفسي والذي يصبو، عن قصد أو غير قصد، الى جعل هذا الأخير مجرد وسيلة وأداة يمكن إضافتها للطب النفسي حتى يتقدم في فهمه المزعوم للحق. لذا نجد لاكان

إن محفزة فرويد هي
هذا المجال، برأي
لاكان، تكمن بالأساس
في قراءته المتميزة
والممتازة لنص مكتوب
بيد شخص عظيم اسمه
شريب
Schreber، إنفجر
عظامه عندما تمت
ترقيته، وهو في
الخمسين من عمره،
رئيساً لمعكمة
الإستئناف بمدينة
دريسد بألمانيا

في هذا الكتاب لايفتأ في التنبيه الى سلبيات الفهم القبلي والمتسرع بل وبمخاطره في هذا المجال. فهذا الفهم المسبق الذي يزعمه مختصوا الأمراض العقلية بخصوص الذهان ما هو إلا مجرد سراب في سراب كما يقول. فلا الطب النفسي بأكمله ولا حتى التحليل النفسي بعد تطويعه لخدمة القيم المجتمعية على حساب تحرر الذات، لن يفلح من شئ في نقصي الظواهر الذهانية إذا ما بقيا على تعنتهما في البقاء بمقام الفاهم والعارف المتعالي أمام هذه المظاهر.

فها نحن نرى لاكان يشدد في النصيح بقراءة فرويد مجددا ويوصي بإعادة أشد الإنتباه الى الكيفة التي كان يباشر بها الأمور التي تخص الحمق. إن عبقرية فرويد في هذا المجال، برأى لاكان، تكمن بالأساس في قراءته المتميزة والممتازة لنص مكتوب بيد شخص عظامي اسمه شريبر Schreber، إنفجر عظامه عندما تمت ترقيته، وهو في الخمسين من عمره، رئيساً لمحكمة الإستئناف بمدينة دريسد بألمانيا. لقد خط الرئيس شريبر كتابه هذا سنة 1903، بعدما استقل به المرض وتم الزج به في مستشفى المجانين لمداواته قسرا عن أنفه. كتب شريبر مؤلفه تحت عنوان "مذكرات مريض بالاعصاب" وكان يبغى من هذا الكتاب هدفين: الهدف الأول هو الدفاع عن نفسه حتي يتم الإفراج عنه من الحجز التعسفي الذي تعرض له جراء مرضه، ولقد أفلح في ذلك. أما الهدف الثاني فهو إطلاع عامة الناس والمختصين أساسا بما اختبره أثناء هذيانه من أشياء وأحداث بالغة الأهمية في نظره، حتى يزداد بها العلم تقدما والعرفان منفعة.

فحسب لاكان إذن، تكمن عبقرية فرويد، عند اهتمامه بهذه الشهادة المكتوبة، بكونه لم يبتعد ولو قيد أنملة عما صرح به هذا الرجل العظامي الفذ. إنه حرص كل الحرص، أثناء قراءته وتأويله لكلام شريبر المكتوب، على أن يعير كل الإنتباه الى هذا الكلام والى ما يحاول التعبير عنه من خبرة ذاتية جمة الدلالة. أما الطب العقلي في نظر لاكان، فلقد ابتعد منذ نشأته ولازل، كلما تقدم به الزمن، يبتعد رويدا رويدا عن كلام المريض، للأستعانة بدلا عنه بتتنظيرات عضوانية أو سيكلوجية أو ثقافية، ترمي بنفسها، ومن دون تمحص، في ماء الأيديولوجيات العكر، معتمدة بالأساس على القيم الأخلاقية والمعالم الإنضباطية والأنماط

أما الطب العقلي فهي
نظر لاكان، فلقد ابتعد
منذ نشأته ولازل، كلما
تقدم به الزمن، يبتعد
رويدا رويدا عن كلام
المريض، للأستعانة بدلا
عنه بتتنظيرات
عضوانية أو
سيكلوجية أو ثقافية،
ترمي بنفسها، ومن
دون تمحص، في ماء
الأيديولوجيات العكر،
معتمدة بالأساس على
القيم الأخلاقية والمعالم
الإنضباطية والأنماط
السلوكية كركيزة
لتنظيراتها

السلوكية كركيزة لتحرياتها. أما التحليل الفرويدي فهو على العكس، بقي ملتصقا بكلام ذات المريض، يستقصي من هذا الكلام وليس من سواه تجارب الذات المعاشة والخبرات التي تتفرد بها وأن كانت من باب الحمق.

فقبل الخوض في مسائل العلاج بخصوص الذهان، يجب إذن تحديد ماهية الذهان وتطبيق بنية تكوينه واستجلاء الأليات التي تتحكم في سيروراته. فما دمنا لم نقم بهذه التقصيات النظرية والعيادية الأولية فإن الحديث في مسائل العلاج يبقى مجرد هراء وكذلك فإن الإنسياق في تطبيقات هذا العلاج لن يتم إلا خبط عشواء. فمن بين ما كان يصبو إليه لكان في هذا الكتاب هو توضيح الفصل بين العصاب والذهان حتى لا يستمر الخلط بينهما كما كان عليه الحال رغم ما قدمه فرويد في هذا المجال. إن لكان يعتبر أن كل ذات أثناء تكونها تصطدم بدال ملغز، إلا أن تبعات لقاء الذات بهذا الدال تختلف جذريا في حالة العصابي منها في حالة الذهاني.

ففي العصاب يكون الآخر الأكبر بمثابة المقام الذي به تتأسس الذات المتكلمة وكذلك الذات المستمعة. وهذا يفترض مسبقا تأسيسا وتنظيما وترتيبيا للمجال الدالالي، ترتيبيا يتوقف على وجود وسيط ثالث، إذ كما يقول لاكان "لابد من وجود قانون، من تواجد سلسلة، من انتظام نظام رمزي. لابد من تدخل نظام الكلام، بمعنى تدخل الأب" وبالضبط على شاكلة اسم-الأب.

إن العصابي، كما يقول لاکان، يتوكل على وظيفة ألاب الرمزية ويستند إليها في تقبل تساؤلاته وقبولها. إنها الوظيفة التي تركز عليها العقدة الأوديبية في تكوينها وتبلورها، وترتكز عليها بصفة أشمل وأوسع كل ذات الفرد في نضجها ونموها. فالأب، انطلاقاً من وظيفته الرمزية هاتمة هو الذي يحوز على الفالوس والذي يمتلك الأم شرعاً.

وهكذا فبالنسبة للإنسان بصفة عامة وخصوصا بالنسبة للإنسان المعاصر لسيادة الخطاب العلمي، فإن علاقته بنظام الدال تتأسس وتتظم بواسطة العقدة الأدبية. ففي إطار علاقة هذا الإنسان بآخره الأكبر، يستقر إنسان عصر الخطاب العلمي المسائل التي تهو وجوده كمسألة وضعية انتمائه الجنسي (أهو

إن لاكان يعتبر أن
كل ذات أثناء تكونها
تصطبغ بدال ملعز، إلا
أن تبعات لقاء الذات
بهذا الدال تختلف
بحسب الحالة
العصابية منها هي حالة
الذهاني

إن العصابي، كما يقول
لاكان، يتوكل على
وظيفة الأب الرمزية
ويستند إليها في تقبل
تساؤلاته وقبولها. إنها
الوظيفة التي تركز
عليها العقدة الأوديبية
في تكوينها وتبلورها،
وترتكز عليها بصفة
أشمل وأوسع كل ذات
الفرد هي نخبها
ونموها

ذكر أم أنثى؟) ومسائل أخرى لا تقل أهمية كمسألة التسلسل الجيلي ومسألة الموت وما إليها من المسائل المستعصية بكونها مرتبطة لا محالة بالتعرف والإعتراف الرمزيين.

أما في الذهان فالامر غير ذلك بحيث أن شللاً أو تعطلا ما قد أصاب مركز العقدة الأوديبية، تعطلا سيربطه لاكان في نهاية الكتاب بالشلل الذي يحدث لوظيفة الأب في التركيب النفسية للذهاني. فهذا التعطل المركزي يجعل الآخر الأكبر ينسلخ عن ذات الفرد مما يمنعه من رفع تساؤلاته إليه. وهكذا يكون الذهاني ملزماً، كما هو الحال بالنسبة لشريبر، بابتكار ذاتي وتركيب شخصي وخاص لشبكة ذات شكل رمزي يحاول من خلالها ابتداع إجابات مُرضية الى حد ما لتساؤلاته بخصوص القضايا الوجودية الكبرى بالنسبة إليه.

في الذهان فالامر غير ذلك بحيث أن شللاً أو تعطلا ما قد أصاب مركز العقدة الأوديبية، تعطلا سيربطه لاكان في نهاية الكتاب بالشلل الذي يحدث لوظيفة الأب في التركيب النفسية للذهاني

الباب الثاني: مضمون وبنية الظاهرة الذهانية

الفصل الخامس: بخصوص إله لا يخادم وبآخر يخادم

- الذهان ليس مجرد حدث لغوي.

- لهجة الأعراض.

- "ما أجمل أن أصبح امرأة...!".

- الله والعلم.

- إله شريير.

في أحد الأيام الفارطة، قدمت أمامكم مريضا وهو في حالة متقدمة من مرضه. لقد كان يُظهر لاشعوره في الفضاء الرحب نظرا لعدم تمكنه من ولوج الخطاب التحليلي. إنه كان يجعل لاشعوره يعبر عن نفسه في الفضاء الرحب لأن ما يتم ضمُّه عادة تحت لواء الكبت عند شخص ما، قد تم تحمله لديه بواسطة لغة مغايرة، نظرا لظروف إستثنائية ترتبط باللغة ذات الفعالية المحدودة والتي نسميها لهجة.

فلقد تم لدى هذا المريض، توظيف اللهجة الكورسيكية في ظروف زادت قوة وشدة للوظيفة التمييزية الخاصة بكل لهجة. لقد عاش فعلا في باريس منذ صباه. كان الطفل الوحيد لأبوين منغلقيين كل الإنغلاق حول قوانينهما الخاصة، ولا يتداولان إلا اللهجة الكورسيكية. فالخصومات اللامتناهية بين الأبوين والتي هي بمثابة تعبير معكوس للإرتباط المفرط الشدة بينهما، كانت تتواصل عبر الفضاء الرحب، فتقحم الطفل مباشرة داخل علاقتهما الزوجية الحميمية، وكل ذلك باللهجة الكورسيكية. فلقد كان يحيط بهذه الطفل عالمان؛ عالم الوسط العائلي وهو عالم

يكون الذهاني ملزما،
كما هو الحال بالنسبة
لشربير، بابتكار ذاتي
وتدقيق شخصي
وخاص لشبكة ذات
شكل رمزي يحاول من
خلالها ابتداء إجابات
مُرضية الى حد ما
لتساؤلاته بخصوص
القضايا الوجودية
الخبري بالنسبة إليه

اللهجة الكورسيكية، ثم هنالك كل ما يحدث خارج هذا الوسط. ولقد كان هذا التقسيم يتواجد حتى في حياة المريض. لقد حدثنا بنفسه أثناء المقابلة عن الفوارق التي تميز علاقاته بالعالم، عندما يكون في حضرة أمه من ناحية، وعندما يكون بصدد التجول في الشارع من ناحية أخرى.

فماذا حصل لهذا الشخص ياترى؟ لقد حصل شيآن: الشيء الأول تم تظهره خلال الإستجواب ويتعلق بصعوبة استعادته لكل ما يخص المستوى القديم، بمعنى أنه يتعلق بصعوبة حديثه بلهجة طفولته وهي اللهجة الوحيدة التي كان يتحدث بها مع أمه. وعندما طلبتُ منه أن يتحدث بهذه اللهجة وأن يسترجع الأقوال التي تم تبادلها مع إبيه مثلاً، فإنه أجاب : "إني لست بقادر على استخراجها". ومن ناحية أخرى فإننا نلمح لديه عصاباً وبقياً سلوك تتركنا نخمن بتواجد آلية يمكن وصفها بالنكوص. إلا أنني أستعمل هذا اللفظ دائماً بحذر شديد. فعلى المستوى التخيلي بالخصوص، نجد أن الكيفية التي تميز ممارسته للجنس، ترنو الى الإختلاط مع نشاط نكوصي للوظائف التغوطية. إلا أن كل ما يمكن اعتباره من باب المكبوت، أي كل ذلك المضمون الذي يتم التعبير عنه عادة بالأعراض العصابية، فهو لديه جلي بالتأكيد ولم أجد أية صعوبة في دفعه الى الإفصاح عنه. ولقد ازداد هذا الإفصاح بساطة لديه نظراً لإيصاله بواسطة لغة الآخرين.

ولقد استعملتُ في هذا الصدد المقارنة مع الرقابة التي قد تتعرض لها جريدة ليست ذات إصدار جد محدود فقط وإنما أيضاً مكتوبة بلهجة لا يفهمها إلا عدد قليل من الناس. إن تأسيس الخطاب المشترك، الخطاب العمومي أكاد أقول، هو عامل مهم في وظيفة آلية الكبت. فالكبت في حد ذاته، يرجع الى عدم التوافق مع الخطاب، ويرجع الى ماضي معين من كلام المريض، ماضي مرتبط بالعالم المميز لعلاقاته الطفولية، كما أكد فرويد على ذلك. فهذا الماضي من الكلام هو بالتحديد ما تستمر وظيفته وفعاليته داخل اللسان الطفولي. وما هذه اللغة بالنسبة لمريضنا هذا إلا لهجته الكورسيكية التي كان بإمكانه أن يقول من خلالها أشياء قد تفوق المعتاد، كأن يقذف أباه قائلاً، على سبيل المثال: "إن لم تتصرف من أمامي، فسوف أرمي بك في الشر." فهذه الأشياء التي من الممكن قولها من طرف عصابي

إن تأسيس الخطاب
المشترك، الخطاب
العمومي أكاد أقول،
هو عامل مهم في
وظيفة آلية الكبت.
فالكبت في حد ذاته،
يرجع الى عدم التوافق
مع الخطاب، ويرجع الى
ماضي معين من كلام
المريض، ماضي مرتبط
بالعالم المميز لعلاقاته
الطفولية، كما أكد
فرويد على ذلك

كوّن عصابه على شاكلة المكبوت، تتمظهر لدى مريضنا هذا على مستوى الفضاء الرحب، على مستوى اللسان الآخر، ليس لكونه لهجة فقط وإنما بكونه ينحصر على وسطه العائلي.

فما هو الكبت عند العصابي ياترى؟ إنه لسان، لسان آخر، يصنعه بواسطة أعراضه. فإذا ما كان هستيريا أو وسواسيا، فإنه يصنعه بواسطة الجدلية التخيلية بينه وبين الآخر. فالعرض العصابي يلعب دور اللسان الذي يمكن من التعبير عن الكبت. وهذا ما يجعلنا نلمس بأن الكبت وعودة المكبوت هما نفس الشيء. هما وجهان لنفس السيروورة. وهذه الملاحظات ليست بالبعيدة ولا بالغريبة عن قضيتنا هنا. (72)

1 - فما هي إذن منهجيتنا بخصوص الرئيس شربير؟

ليس هناك من شك في أن هذا الأخير قد تحدث من داخل الخطاب المشترك كي يشرح ماذا وقع وماذا سيستمر في الوقوع له حتى لحظة كتابة مؤلفه. إن هذه الشهادة لدليل على التقلبات البنوية لديه والتي هي واقعية بلا ريب. إلا أن ما يغلب بداخل هذه التقلبات فهو اللفظ بحيث لم يحصل لنا الدليل عنها إلا بواسطة الإستشهاد الكتابي للمريض.

فلنتصرف بمنهجية. إننا نعمل على التقدم في تحليل مجال الذهان هذا انطلاقا من المعرفة التي حرزنا عليها بخصوص قيمة الكلام في بنية الأعراض العصابية. فنحن لا نقول بأن للذهان نفس العلل المفسرة للعصاب، ولا نقول بأنه بالكامل حدث لغوي كما هو الحال في العصاب. لا أبداً. لكننا نلاحظ بكل بساطة بأن الذهان مثمر جداً بخصوص ما يمكن التعبير عنه داخل الخطاب. ولنا برهان على ذلك من خلال المؤلف الذي تركه لنا الرئيس شربير والذي تم إعلاء مرتبته في انتباهنا من طرف فرويد الذي دفع به الإهتمام بهذا المؤلف الى حد الإفتتان والذي بين لنا كيف تمت بنية العالم الذي يكتفه. وهكذا، فإننا سننطلق في مسارنا إعمتنا على خطاب المريض، وهذا ما سيمكننا من اقتراب الآليات المكونة للذهان.

العرض العصابي يلعب
دور اللسان الذي
يمكن من التعبير عن
الكبت. وهذا ما يجعلنا
نلمس بأن الكبت
وعودة المكبوت هما
نفس الشيء. هما
وجهان لنفس السيروورة

نحن لا نقول بأن
للذهان نفس العلل
المفسرة للعصاب، ولا
نقول بأنه بالكامل
حدث لغوي كما هو
الحال في العصاب. لا
أبداً. لكننا نلاحظ بكل
بساطة بأن الذهان
مثمر جداً بخصوص ما
يمكن التعبير عنه
داخل الخطاب

فلنتفق إذن على أننا سنمضي قدماً وبمنهجية، خطوة خطوة. ولن نقفز على التضاريس بدعوى أن تشابهاً مع آلية عصبية قد تبدو معانيته على السطح. وبالإجمال، فإننا لن نفعل ما يتم فعله عادة في الكتابات المتخصصة في الموضوع. فهاكم على سبيل المثال ذلك المسمى كاطان Katan الذي ركز كل اهتمامه على حالة شريبر. إنه يعتبر بأن ما لا نقاش فيه هو أن ذهناً شريبر ينبع من صراع المريض ضد نزوة ملحة في الإستمنا، صراع أثارته استثماراته الشبقية الجنس مثلية بخصوص الأستاذ فليشسيغ، ذلك الشخص الذي شكل النموذج الأول وكذلك النواة لكل النسق الهذائي لدى شريبر.

فهذا بحسب كاطان، ما أدى بشريبر، بعد فترة وجيزة من "شفق العالم" لديه بالذهاب إلى درجة قلب الواقع رأساً على عقب، بمعنى إبتداع عالم جديد، عالم وهمي لا يكون فيه المريض مضطراً لهذا الإستمنا الذي يعتبر مهدداً له. أفلا يحس كل واحد منا بأن آلية من هذا النوع، إن كان من الحقيقي أنها تتدخل في تكوين معين داخل الأعصاب، من الممكن أن تترتب عنها هنا نتائج كبيرة العواقب؟ (73)

إن الرئيس شريبر يحكي لنا بكل وضوح عن المراحل الأولى لذهانه، وكذلك عندما يتحدث عن الهوام الذي حصل له والذي عبّر عنه بالكلمات التالية: "ما أجمل أن أصبح امرأة وهي تخضع للجماع". فهو يقدم الدليل أيضاً على أن هذا الهوام بدا له بين الدفعة الأولى للذهان، وهي مرحلة تسمى، مع قدر من الموضوعية، بالقبذهانية وبين التكوين التدريجي للمرحل الذهانية اللاحقة والتي كتب شريبر مؤلفة في نزوة استقرارها.

إنه يؤكد على الطابع الخيالي لهذه الفكرة التي فاجأته، ويؤكد أيضاً في نفس الوقت على أنه استقبلها في غيظة وسخط. إن هنالك نوعاً من الصراع الأخلاقي لديه. فنجدنا هنا بصدد ظاهرة تم التخلي نهائياً عن اللفظ الذي يخصها لدرجة أصبحنا بمستواها لا نعرف كيف نصنف الأشياء. إنها ظاهرة القبحشعور. فالأمر يتعلق بنظام القبحشعور الذي جعله فرويد يتدخل في دينامية الحلم والذي أعطاه

أن ما لا نقاش فيه هو
أن ذهناً شريبر ينبع
من صراع المريض ضد
نزوة ملحة في
الإستمنا، صراع أثارته
استثماراته الشبقية
الجنس مثلية بخصوص
الأستاذ فليشسيغ، ذلك
الشخص الذي شكل
النموذج الأول وكذلك
النواة لكل النسق
الهذائي لدى شريبر

إن الرئيس شريبر
يحكي لنا بكل وضوح
عن المراحل الأولى
لذهانه، وكذلك عندما
يتحدث عن الهوام
الذي حصل له والذي
عبّر عنه بالكلمات
التالية: "ما أجمل أن
أصبح امرأة وهي
تخضع للجماع"

مرتبة عظمى في كتابه "تأويل الأحلام". إننا نحس جيداً بأن هذه الفكرة تنطلق من الأنا. فالنبرة التي تخص فكرة "ما أجمل أن..." تصفي على هذه الأخيرة طابعاً خلافاً ليس بوسع الأنا أن يتغافل عنه.

ففي مقتطف من كتاب "تأويل الأحلام" يخص أحلام العقاب، يقر فرويد بما يلي: في نفس المستوى الذي تتدخل فيه رغبات اللاشعور في الأحلام، من الممكن تواجد آلية مغايرة لتلك التي تركز على التضاد بين الشعور واللاشعور. "إن آلية التكوين، يقول فرويد، تبدو أكثر شفافية عندما نستبدل التضاد بين الشعور واللاشعور، بالتضاد بين الأنا والمكبوت". لقد تمت كتابة ما سبق في فترة لم يحصل بعد لدى فرويد التأطير النظري لمفهوم الأنا، إلا أنه بإمكانكم ملاحظة التواجد المسبق لهذا المفهوم في ذهن فرويد: "نلاحظ فقط هنا، يضيف فرويد، بأن أحلام العقاب لا ترتبط ضرورة بإصرار الأحلام المؤلمة. فهي على العكس تنشأ غالباً، على ما يبدو، عندما تكون أحلام اليوم هاته، من طبيعة مهدئة رغم تعبيرها عن تحقيق رغبات داخلية. فكل هذه الأفكار الممنوعة يتم تعويضها بعكسها في المضمون الظاهر للحلم. وهكذا فإن الطابع الأساسي لأحلام العقاب يبدو لي كالتالي: إن ما ينتجها ليس هو رغبة لاشعورية واردة من المكبوت وإنما هو رغبة مناقضة يتم تحقيقها عكس هذا المكبوت. فرغبة العقاب هاته وإن كانت لاشعورية، أو قبشعورية بكل تدقيق، فهي في حوزة الأنا".

إن كل الذين يسلكون الطريق الذي أقودكم فيه خطوة خطوة - جالباً انتباههم نحو آلية تختلف عن آلية الإنكار، آلية نراها تنبثق في كل حين داخل خطاب فرويد - يقفون هنا مرة إضافية، على ضرورة التفريق بين شيء قد تم ترميزه وشيء آخر لم يحصل له ذلك بعد. (74)

فهل هناك من علاقة بين الإنثاق داخل الأنا والذي يتم - وأكد على ذلك - بكيفية لاتصارعية، لفكرة: "ما أجمل أن أصبح امرأة وهي تخضع للجماع"، وبين الفكرة التي أئبع الهذيان من خلالها لما وصل الى اكتماله، والتي مفادها أن الرجل يلزمه أن يصبح امرأة الإله الدائمة؟ إنه لمن الممكن بلا ريب، التقريب بين هذين الطرفين - البروز الأول لهذه الفكرة التي خطرت بذهن شربير وهو لا يزال

إن الطابع الأساسي
لأحلام العقاب يبدو لي
كالتالي: إن ما ينتجها
ليس هو رغبة لاشعورية
واردة من المكبوت
وإنما هو رغبة مناقضة
يتم تحقيقها عكس هذا
المكبوت. فرغبة
العقاب هاته وإن
كانت لاشعورية، أو
قبشعورية بكل تدقيق،
فهي في حوزة الأنا".

إنكم لتذكرون بأنه
بداخل ظاهرة الكلام،
يمكننا ضم المستويات
الثلاث: الرمزي الذي
يمثله الحال والتخيلي
الذي يمثله المعنى
والواقعي الذي هو
الخطاب في بعده
الديكاروني والذي
يتم البوح به فعلاً

سليماً على ما يبدو، وبين الحالة النهائية للذهيان الذي يجعله، عندما يجد نفسه أمام شخص قدير وتربطه به علاقات جنسية دائمة، يجعله على حد تعبيره، يتموضع بصفته كائن مؤنثاً بالكامل. ففكرة البداية تبدو لنا حقاً بصفته رؤياً استباقية للمضمون النهائي. لكن يلزمنا رغم ذلك ألا نغفل المراحل والأزمات التي جعلته ينتقل من فكرة جد عابرة إلى سلوك وخطاب جد هذائين. ليس هناك ما ينبئ مسبقاً بأن الآليات الفاعلة لديه هي متناسقة مع الآليات التي نتعامل معها عادة في العصابات. فالتوقف على ذلك، يجب البدء طبعاً بفهم ما يعنيه الكبت، أي كونه مبنين كظاهرة لغوية.

إن السؤال المطروح هنا في حالة شريبير هو معرفة ما إذا كنا بصدد آلية ذهانية خصيصاً، بمعنى آلية تخيلية، تنطلق من الرؤية الإستباقية الأولى للتماهي بالصورة الأنثوية والإلتصاق بها، لتصل إلى ابتداء نسق عالمي متكامل تنغمر الذات داخله بتخيلات التماهي الأنثوي.

إن ما أقوله، وقد يكون جد أصطناعي إلى حد ما، يدلكم جداً على الوجهة التي يلزمنا انتحاءها كي نجد حلاً لمسألتنا. وليس لنا من وسيلة لذلك ما عدا إلتماس وقعها في العنصر الوحيد في حوزتنا وهو النص بعينه، وهو خطاب ذات المريض. ولهذا فإني عملت في المرة السابقة على إعدادكم لما هو ضروري ولأزم في توجيه تقصيائنا، والمتمثل في بنية هذا الخطاب بعينه.

لقد بدأت بالتفريق بين تنظيمات الكلام في حد ذاته. إنكم لتذكرون بأنه بداخل ظاهرة الكلام، يمكننا ضم المستويات الثلاث: الرمزي الذي يمثل الدال والتخيلي الذي يمثل المعنى والواقعي الذي هو الخطاب في بعده الدياكروني والذي يتم البوح به فعلاً". (75)

إن الذات تمتلك مادة دلالية متكاملة وهي اللسان الذي تتوفر عليه سواء كان لغة الأم أم لا. وتستعمل الذات هذه المادة كي تُبَلِّغ دلالاتها بداخل مجال الواقع. فليس نفس الشيء أن يتم الاستحواذ على عقولنا بل ويتم أسرنا داخل دلالة ما أو أن نعبر عن هذه الدلالة داخل خطاب مفاده إبلاغها وجعلها متناغمة مع باقي

إن الذات تمتلك مادة
دلالية متكاملة وهي
اللسان الذي تتوفر
عليه سواء كان لغة
الأم أم لا. وتستعمل
الذات هذه المادة
كي تُبَلِّغ دلالاتها
بداخل مجال الواقع

لكن لاحظوا أولاً بأن
العلاقة الذهانية، هي
ضرورة نموها، تتضمن
إدخال ديايكتيك
المخادعة الأساسي،
بداخل بعد أفقي
مقابل لبعد العلاقة
الحقة

الدلالات التي تم استقبالها بأشكال مختلفة. إن في كلمة "إستقبال" ما يجعل من الخطاب خطاباً مشتركاً، خطاباً متفق عليه بالإجماع.

إن الخطاب مفهوم مركزي. وحتى بالنسبة لما نسميه بالموضوعية، أي بالنسبة للعالم الذي يضيف عليه العلم صبغة الموضوعية، فإن الخطاب أساسي وذلك لأن عالم العلم، وهو ما يغيب عادة عن أنظارنا، يرتكز بالأساس على عملية التواصل بحيث يتجسد في مداخلات علمية. ولنفترض أنكم أنجحتم أروع اختبار علمي، فإذا لم تقوموا بإيصاله لآخر بعدكم يعمل بتكراره فإنه يبقى عديم الجدوى. فعامل التواصل هذا هو الذي يطلعنا على أن عطاء ما قد تم إيصاله علمياً أم لا.

إنني عندما قدمت لكم تلك الخطاطة ذات المداخل الثلاثة، كنت قد موضعت العلاقات المختلفة التي يمكننا من خلالها تحليل خطاب الهذائي. فهذه الخطاطة ليست خريطة العالم، إنما هي الركيزة الأساسية لكل علاقة. ففي الإتجاه العمودي، هناك مستوى الذات والكلام وكذا أخروية الآخر في حد ذاتها. فنقطة المركز لوظيفة الكلام تكمن في ذاتية الآخر، بمعنى كون الآخر هو من بإمكانه أساساً، كما هو الحال لدى الذات، أن يفهم أو يكتذب. فعندما قلت لكم بأنه من اللازم أن يتواجد بداخل هذا الآخر مجال الأشياء الواقعية فعلاً، فهذا يعني أن إدخال الواقع بداخل هذا الآخر هو دوماً حصيلة وظيفة الكلام. فلكي يتم إرجاع أي شيء بخصوص الذات أو بخصوص الآخر إلى مرتكز في الواقعي، يجب أن يتواجد هناك شيء لا يخادع. إن الحصيلة الديالكتيكية للبنية المركزية التي تجعل من حديث ذات لذات أخرى، كلاماً يتضمن خداعاً، تكمن في أن هناك أيضاً شيء ما لا ينطوي على خداع.

وهذه الوظيفة، كما يمكنكم ملاحظته، يتم تفعيلها بطرق مختلفة تبعاً لإختلاف الرحاب الثقافية التي يتم فيها توظيف وظيفة الكلام الأدبية. وأنكم لتخطؤون إذا ما ظننتم بأن نفس العناصر هي التي تتكفل في كل الرحاب بتفعيل هذه الظاهرة. (76)

لنأخذ مثال أرسطو. إن كل ما يقوله لنا هو بليغ للغاية، إلا أن موقع العنصر الغير المخادع لديه يختلف كلية عما هو عليه الحال لدينا. فأين هو موقع هذا العنصر لدينا ياترى؟

بخصوص هذيان شربير
فإن الإله يحتل مكانة
القطب المواجه لهوس
العظمة لدى المريض،
إلا أنه هنا بمثابة إله
سجين لعبته

يمكن أن يحصل كل ما
يمكنكم تخيله، وذلك
تحت ألوية المبالاة
الثلاث: التكتيكية
والصبة والإنكار.
هالتكتيكية هو هانون
سوء التفاهم ليس إلا.
فبفضله نبقى على قيد
الحياة وبفضله أيضاً
نتمكن دفعة واحدة
من إبراز أضرار
متعددة

فمهما يعتقد أولئك اللذين يقتصرون على المظاهر في تفكيرهم - وهم عادة من أصحاب العقول القوية، بل والأكثر وضعية من بينكم والأكثر تخلصاً من أي فكر ديني - فإن تواجدكم في هذه الفترة بالذات من تطور العلوم الإنسانية، غير كاف لوحده ليجعلكم غير مدينين لما تم التعبير عنه بكل وضوح ودقة في إطار التأمّلات الديكارتية، والذي مفاده بأن الله هو من لا يمكنه خداعنا.

إن هذا لمن الصحة بمكان لدرجة جعلت أينشتاين، وهو ذاك الشخص الذي يتمتع ببصيرة لا مثيل لها، لم يتوان عن تذكيرنا بذلك وهو بصدد تعرضه للنظام الرمزي الخاص بتخصصه. لقد قال بأن الإله محتمل، لكنه نزيه. إن الإنطلاق من فكرة كون الواقعي غير قادر على الإحتيال علينا، هو شئ أساسي في بناء عالم العلم.

وبالرغم من هذا، فإنني أعترف بأن الإستناد الى الله الغير المخادع، باعتباره المبدأ الأوحى المقبول به، يبنّي على النتائج الصادرة عن العلم نفسه. وهكذا لم تتم أبداً ملاحظة أي شيء يمكنه أن يدلنا على وجود شيطان مخادع يختبئ في صلب الطبيعة. ومع ذلك فإن هذا الإستناد هو بمثابة اعتقاد كان لازماً للخطوات الأولى للعلم وضرورياً في إنشاء وتكوين العلوم التجريبية. إنه من البديهي حقاً لدينا الآن بأن المادة غير متحالية، وأنها لا تعمل عنوة على إخفاق تجاربنا وعلى تحطيم الآلات وأدوت بحوثنا. فقد يحدث كل هذا، لكن إذا ما حدث فإننا لا نعتبر المادة هي مصدر الخطأ وإنما نكون نحن المخطؤون. إن هذه الطفرة في التفكير لم تتشكل في طرفة عين وإنما تطلب تثبيتها كل فترات انتشار التقاليد اليهودية-النصرانية.

أما إن كانت نشأة العلم، مع ما تطلب تطوره من مثابرة وعناد وجرأة ليصل الى ما هو عليه الآن، قد تمت في وسط هذه التقاليد، فذلك لأن هذه الأخيرة وضعت مبدأ وحيداً في الأساس، ليس فقط في أساس الكون ولكن أيضاً في أساس الشرع. فبهذا المستوى تجد منيعها كل تلك المجادلات بين مؤيدي النزعة العقلانية والنزعة الإرادية والتي أرهقت وما تزال ترهق بال الفقهاء حتى اليوم. أيمكن القول هكذا بأن معيار الخير والشر هو من قبيل ما يمكن أن نسميه بالإرادة الإلهية؟

أما الضبوت فهو ليس قانون سوء التفاهم. إنه ما يحدث عندما يكون الأمر ليس على ما يرام على مستوى السلسلة الرمزية. فكل سلسلة رمزية لنا بها ارتباط، تتوفر على ترابط وتناسق داخليين مما يجعلنا مضطرين في لحظة ما لتسديد دين ما حصلنا عليه في لحظة لاحقة

إن الذات تهبّ عن موضوعي رغبتها في حين ليس هنالك ما يمكنها من الإقتياد إليه. أما الواقع فتتم حلوسته منذ البداية لكونه يبنّي على الرغبة

على كل، إن راديكالية التفكير اليهودي-النصراني حول هذه النقطة هو ما سمح بهذه الخطوة الحاسمة، والتي تنطبق عليها حقا كلمة "الإيمان"، والتي تقضي بأن هناك شيء لا يخادع بخصوص أساس كل شيء. أما إن تم اختزال هذه الخطوة بكاملها في عملية الإيمان، فهذه مسألة أساسية. لنفكر بعض الشيء، وعالمنا على ما هو عليه من التقلب والسرعة، لما قد يحدث لنا إذا ما تبينا بأن هناك، زيادة على البروتون والميزون وغيرهما من العناصر الأولية، عنصرا آخر لم ندرجه في حساباتنا من قبل، أي أن هناك عضوا زائدا في الآلية الذرية، أو أن هناك شخصا يعمد الى الكذب بخصوص أساس كل شيء. في هذه الحالة لن نبق منبسطين البتة كما نحن عليه الآن. (77)

أما بالنسبة لأرسطو، فالأمور تختلف كلية. فما الذي يأمّن له ما يؤكد وجوده في الطبيعة من عدم كذب واقتراء الآخر الذي هو بمثابة الواقعي ؟ إن ما يؤمن له ذلك هو هذه الأشياء التي ترجع دوما الى محلها، وما هي إلا الأجرام السماوية. إن فكرة كون الأجرام السماوية غير قابلة للإنجرار نحو الفساد والإرتشاء لأنها من ماهية ربانية، هي فكرة خامرت الفكر المسيحي لمدة طويلة. إنها خامرت التقاليد المسيحية الوسطوية التي ورثت هذا التفكير العتيق. ولا يتعلق الأمر هنا بالإرث السكولاستيكي فقط، ذلك لأن هذه الفكرة، إن أمكن القول، هي فكرة طبيعية لدى الإنسان، في حين نتخذ نحن منها موقفا انتثنائيا لكوننا نوقفنا كلية عن الإهتمام والإعتناء بما يدور في القبة السماوية. فحتى مرحلة جد متأخرة، كانت تتم البرهنة في كل الثقافات، وحتى تلك التي قدّم فيها علم الفلك مراقبات وبحوث جد متقدمة، على ما يتوفر عليه الإستناد الى ما يدور في السماء من بصمة نفسية بصفته إستنادا أساسيا. لقد خالفت ثقافتنا هذه القاعدة منذ أن وافقت، مؤخرا، على الأخذ بحرفية الموقف اليهودي-المسيحي. فحتى هذه اللحظة كان من المستحيل انتزاع فكر الفلاسفة وعلماء الدين، ومن بينهم علماء الفيزياء، من الاعتقاد في الماهية العليا للأدراج السماوية. وما القياس إلا البرهان المادي على ذلك. إنه في حد ذاته، شهادة على ما لا يخادع.

ليس من المنتظر أن
تجد الذات موضوع
رغبتها إذ لا يتم
اقتيادها إليه بواسطة
القنوات والسلك
الطبيعية المسخرة
لتوافق غريزي مركبة
بصفة مسبقة كما نلاحظه
في عالم الحيوانات، بل
يلزمها على العكس أن
تعيد إيجاد الموضوع
الذي يكون انبثاقه
مهلوسا أساسا

أن ما يتمظهر في
الواقعي يخالف ما تم
اختباره والبحث عنه
من طرفه الذات. إنه
يخالف ما تصبو اليه
الذات تحت تأثير الأنا
بصفته جهاز التفكير
والسيطرة والبحث مع
ما يتضمنه من استلابات
وكيرة

ليس هناك من بين الثقافات إلا ثقافتنا التي تبرز هذا الطابع الذي، في اعتقادي، يقتسمه كل من هم هنا، ماعدا أولئك الذي قد حصلت لهم معرفة في بعض عجائب علم الفلك، هذا الطابع الذي يتمثل في كوننا لا نفكر أبدا في الرجوع المنتظم للأفلاك والكواكب، ولا حتى في ظاهرة الكسوف. فكل هذا ليست له أية أهمية بالنسبة لنا إذ نعلم أن كل هذا يسير سيره بذاته وكفا.

فهناك فاصل شاسع، من جهة، بين ما يمكن تسميته بكلمة لا أستعذبها: "عقلية" أناس مثلنا، والذين يجدون ضمانا كل ما يحدث في الطبيعة في مبدئ بسيط، يكمن في كون الطبيعة غير قابلة للمكر بنا وخداعنا ويمكن أيضا في تصورهم لشيء ما هنالك يضمن حقيقة الواقع والذي يؤكد عليه ديكارت من خلال فكرة إلهه الذي لا يخادع، ومن جهة أخرى، بين الموقف العادي والطبيعي والمشارك والذي يضع ضمانا الواقع في السماء أيا كانت تصوراتنا لهذا الأخير.

إن هذا العرض الذي أقدمه الآن بين أيديكم له ارتباط وثيق بما نحن بصدد الحديث عنه. وهكذا نجدنا على مقربة من الفصل الأول من "مذكرات" الرئيس شريبير والذي يتعلق بمنظومة النجوم كمادة أساسية في صراعه ضد الإستمناء. (78)

قراءات من كتاب "مذكرات مريض بالأعصاب"، الفصل 1، ص. 23-27. حسب هذه النظرية، كل واحد من أعصاب الذهن يمثل مجمل فردانية الإنسان الروحانية ويضم كامل الذكريات المسجلة به. تتميز هذه النظرية بصياغة جد مُحكمة لا يصعب الوقوف على مثل لها، كمرحلة من مراحل النقاش على الأقل، في المؤلفات العلمية المتداولة. فمن خلال إحدى آليات الخيال الغير متميزة، نجدنا هنا نلمس الرابط بين فكرة الروح وفكرة أودية الأنطباعات. إن بناء مفهوم الروح على ضرورة الإحتفاظ بالإنطباعات الخيالية، يبدو جليا هنا. ويمكنني القول بأن هاهنا تكمن ركيزة الإعتقاد بخلود الروح، ولا أقول النرهنة عليه. فعندما يكون المرأ بصدد تعيينه بنفسه، هناك شيء من غير الممكن اختزاله، بمعنى أنه من غير الممكن للفرد ألا يدرك وجوده، بل الأكثر من ذلك، الا يحصل له انطباع بخصوص ديمومته. وحتى هذه النقطة، فإن مريضنا الهذائي لا يهذي أكثر من غالبية الناس.

إن ما يتمظهر في
الواقعي يمكنه أن
يبرز إما على شاكلة
منعزلة ومنفردة كما
هو حال العلوسة
الوجيزة التي تمتد
الإشارة إليها هي حالة
رجل الذئاب وإما
بخصيية أكثر شمولا
وانتشارا كما حدث
في حالة الرئيس شريبير

إن الظاهرة الذهانية
عبارة عن بزوغ دلالة
عظمى وهي دلالة تبدو
وكانها قد لا تعني
شيئا إذ أنه من غير
الممكن ربطها بأي
شيء آخر وذلك أنها
لم تدخل أبدا في نظام
الترميز. إلا أنه
بإمكانها هي ظروف
معينة تهدد الترسيبة
النفسية هي مجملها

متابعة القراءة.

لسنا بعيدين عن عالم سبينوزا من حيث كونه ينبني على تواجد خاصيتي الفكر والمجال. وهذا التواجد يشكل بعدا مهما في تحديد الصفة التخيلية لبعض مراحل الفكر الفلسفي.

متابعة القراءة.

سوف نرى فيما بعد لماذا انطلق شربير من فكرة الإله. إن هذا الإنطلاق يرتبط لا محالة بخطابه الأخير والذي عمل بداخله على تنظيم متكامل لهذيانه قصد إمدادنا إياه. إنكم ترونه منذ الآن متورط في المأزق التالي: من الذي سيجلب الى ذاته من الأشعة أكثرها، أهو شربير أم الإله الذي تربطته به هذه العلاقة الشهوية المستدامة؟ أهو شربير الذي سيحظي بحب الإله لدرجة تجعل حياته ووجوده في خطر، أم هو الإله الذي سيمتلك شربير ثم يرمي به وكأنه أقل من حتى؟ إنني هكذا أرسم لكم المسألة بطريقة مسلية، لكن ليس هناك ما يدعو للفكاهة لأن المسألة تتعلق بنص هذيان مريض. (79)

هناك تباعد وتنافر، داخل خبرة شربير الذاتية، بين الإله بصفته ما وراء الكون، وبين هذا الإله الذي له به في الواقع الحي، علاقات وكأنه جسم حي، إله حي، على حد تعبيره. أما إن كان هذا التناقض بين الحدين يبدو له، فهو ليس على مستوى المنطق الصوري. فمريضنا ليس بهذا المستوى، وهو بذلك لا يختلف عن عامة الناس. وهكذا ليس لتناقضات المنطق الصوري أكثر فعالية لدى شربير منه لدينا نحن اللذين نتقبل تعايش وتواجد الأنظمة الفكرية الأكثر تنافرا في أذهاننا. ليس هناك تناقض منطقي إذن، إنما هو تناقض معاش ومحسوس، تم اختباره من طرف المريض بين الإله القريب من إله سبينوزا والذي يعمل جاهدا على الحفاظ بهالة وبخطاطة تخيلية له، وبين الإله الذي يواظب على استدامة العلاقة الشبقية بشربير الذي يشهد عنها باستمرار.

السؤال المطروح والغير ميطافيزيقي بالمرّة، يتعلق بمعرفة ما يختبره بالفعل المريض الذهاني. ليس بإمكاننا حتى الآن الإجابة على هذا السؤال، بل إنه سؤال لا معنى له عندنا. إن عملنا ينحصر على التحديد البنيوي للخطاب الذي يشهد على

أن المريض لحظة

استقرار هذانه، قد

تمكن من الحصول على

حالة أكثر هدوءا مما

كان عليه لحظة بزوح

الهذيان. فهل هذا

شياء حقاً؟ إنه سؤال

يستوجب الطرح

إن ما تم كبته، يعبر

عن نفسه على كل حال،

وذلك لأن المكبوت

وموعدة المكبوت هما

شيء واحد، بل ونفس

الشيء. فمن داخل

الكبت، بإمكان ذات

المريض أن تنجو

مستعينة بما هو مستجد

لديها فيحصل اتفاق

وتراضي. وهذا ما

يميز العصاب. إنه الأمر

الأكثر جلاء على وجه

البسيطة وإن كان

الكل يجتهد في عدم

إبصاره كذلك

العلاقات الشبقية التي تربط المريض بالإله الحي، هذا الإله الذي يكلمه من خلال الأشعة الربانية ومن خلال جملة من الهيئات والأطيان. إنه يتحدث إليه من خلال هذا اللسان الذي يمكن اعتباره مفككا من منظور اللسان المشترك، إلا أن لسان شربير هذا جد مبين حول علاقات أكثر ركيزة لدرجة جعلته يسميه بتعبير "اللسان المركزي".

متابعة القراءة.

نقف هنا على بزوغ إحدى المعتقدات القديمة والتي مفادها أن الله هو رب الشمس والمطر. (80)

متابعة القراءة.

من غير الممكن هنا عدم ملاحظة العلاقة التخيلية بالأشعة الربانية. وأظن أن فرويد قد أشار إلى ذلك بالحرف عندما أكد على وجود قطبين بخصوص الكبت. فمن جهة يبدو وكأن شيئا ما قد تم كبه وإبعاده بدون شك، لكن شربير من جهة أخرى يبقى منجذبا بما قد تم كبته في السابق. فلا يمكننا عدم التعرف هنا على المماثلة الساطعة لهذه الدينامية مع الإحساس الذي عبر عنه شربير وهو يحاول بنية وتركيب خبرته.

لقد أشرت قبل حين إلى التنافر الذي اختبره شربير بخصوص ضرورتين يتطلبهما الحضور الإلهي: تلك التي تبرر المحافظة على ديكور العالم الخارجي من حوله، وتلك التي تخص الإله كشريك يختبر فيه شربير تأرجح القوي الحية التي ستشكل بالنسبة له البعد الذي منه سيتألم وفيه يخفق. وهذا الفارق سيتم تجاوزه بواسطة لتعبير شربير التالي: "ربما يتم التوصل إلى الحقيقة المتكاملة بكونها البعد الرابع أو بمثابة خط قطري لا يخطر على بال إنسان وإن كان يقطع مجموع خطوط تمثلاته." وهكذا يجد شربير لنفسه مخرجا، تماما كما يحصل في مجال الميطافيزيقا عندما يصعب التقريب بين فكرتين: فكرة الحرية وفكرة القدر مثلا. على هذا المنوال، يكفي شربير بالقول بأن هنالك بعدا رابعا وقطرا أو بالقول بأنه يكفيننا الشد على قطبي السلسلة. فهذا الديالكتيك الذي يبدو واضحا جدا في كل خطاب، غير خاف عليكم.

ما هي بداية الذهان
يانري؟ وهل للذهان،
كما للعصاب، فترة
تنبؤية؟ وبداية، هل
هناك ذهان طفولي؟

هي الذهان، نظرا
لإنعدام قدرة ذات
المريض على إعادة
الإنفاق بينها وبين
الأخر، وبإنعدام
قدرتها على إقامة أي
وساطة رمزية بينها
وبين ما جد لديها،
فإنها تندرج داخل
كيفية مغامرة للوساطة
تخلو كلية عما هو
عليه الحال في العصاب

متابعة القراءة.

في آخر المطاف، لا تحصل للإله علاقة كاملة وحقيقية إلا مع الجثث. إن الإله لا يفهم شيئاً من الأحياء، وجبروته لا يتحكم في الأشياء إلا من الخارج، وليس من الداخل. فهذه أفكار غير مقبولة في حد ذاتها ولا يتطلبها تلاحم النسق بالشكل الذي يتم لنا تصور هذا التلاحم.

سوف أرجع في المرة المقبلة الى هذه النقطة بشيء من التوكيد. لكن لاحظوا أولاً بأن العلاقة الذهانية، في نروة نموها، تتضمن إدخال دياليكتيك المخادعة الأساسي، بداخل بعد أفقي مقابل لبعد العلاقة الحقة. (81) فمن الممكن لذات شريبر أن تخاطب الآخر من حيث هو موضع اعتقاد أو خداع، لكن هاهنا وعلى مستوى تخيل متكبد منه، وهي السمة الأساسية للتخيلي، يحصل لديه هذا التطبيق المتواصل للخداع والذي يذهب الى حد هدم وتخريب كل نظام يرتكز عليه العقل في حد ذاته. وهذا ما يجعل العالم ينقلب عند شريبر الى مخيلة ترقى، في نظره، الى ما هو أكثر يقيناً لديه. وهذه المخيلة تتمثل في لعبة الخداع التي يواضب عليها، ليس مع آخر شبيه له، وإنما مع هذا الكائن الأول والضامن للواقع. وهذا ما سترقبونه ينمو ويتبلور بداخل خطاب المريض بالذات.

شريبر نفسه لاحظ بكل وضوح بأن هذه المنظومات الفكرية القبلية لم تتمكن من الإستعداد لهذه الخبرة الحية بالإله لا متناهي. إنها أمور لم تخطر بباله قط قبل هذه الأونة. لقد كان فيما سبق، أكبر من ملحد، إنه كان لا مبالياً بوجود الإله أو بعدم وجوده.

أما بخصوص هذان شريبر فإن الإله يحتل مكانة القطب المواجه لهوس العظمة لدى المريض، إلا أنه هنا بمثابة إله سجين لعبته. إن هذان شريبر يصبو فعلاً الى تبيان بأن الإله، لكونه يبغى الإسحواذ على قواه وتحويله الى فضالة والى نفاية والى جيفة، حتى يصبح هكذا موضع مصب كل عمليات التدمير والتخريب التي سمح لمكونات عالمه البيني إنجازها بحق شريبر، هو في الحقيقة سجين لعبته. لذا فإن أكبر خطر يتعرض له الإله يكمن في آخر المطاف في عشقه اللامتناهي لشخص شريبر.

في الذهان يتم تعويض

الوساطة الرمزية

باندثار وانتشار

تخيليين. تندرج فيهما

إشارة مركزية لوساطة

ممثلة، لكن بشكل

مشوه ومقدم الرمزية

لحد أحد المثللون

دائماً على أن المذيان

يبين لنا لعبة المواقف

في طابعها الإزدواجي

والى أقصى حد

وسنعمل لاحقا على بنية علاقة ما يضمن استقرار الواقع في صلب الآخر، بمعنى آخر ما يضمن علاقة وجود وحضور عالم الإله المستقر بشريته بصفته واقعا مجسما وجسدا ممفصلا. وسنرى، باعتمادنا بعض المراجع المستقاة من أدبيات التحليل النفسي، بأن جزءا كبيرا من هومات شريير ومن هذاته ومن منظومة خوارقه، مكونة من عناصر يتم التعرف بجلاء من خلالها على ما يعدلها من أجزاء وأعضاء جسمية شتى. فسنرى مثلا ما قد يعادل سلوسة الأقزام على مستوى جسم شريير. أما محور كل هذه الظواهر فهو القانون الذي هو مختزل بالكامل هنا على مستوى التخلي. وأمثلة على هذا المستوى هنا (على الخطاطة) بالخط العمودي لأنه عبارة عن قطر معاكس لاتجاه العلاقة بين ذاتين، وهو خط اتجاه الكلام بما لهذا الأخير من فعالية.

وفي الحصة القادمة سنعمل على مواصلة تحليلنا هذا الذي لم نتجاوز استهلاله الآن. (82)

14 شتبر 1955

إضافة الحصة اللاحقة: خطاب المنضدة.

لقد تبين لي بأنكم قابلتم في الحصة الماضية صعوبة قد ترجع الى ما يشبه عدم التوازي بين خطابي وبين قراءة نصوص الرئيس شريير الشيقة. ولقد دفعتمني ملاحظة هذه الصعوبة التقنية ألا أطمئن بكل سهولة وألا أكتفي مستقبلا بقراءة نص ما والتعليق عليه بالشكل المألوف. لقد ظننت أنه من الممكن قراءة النص من أوله الى آخره واستخلاص العناصر التي قد تساعدكم على التقدم في اقتحام بنيته. إلا أن هذه التجربة أثبتت بأنه يلزماني أن أتصرف بطريقة مغايرة وأن أعمد الى اختيار النصوص قبل قراءتها أمامكم.

إن هذه الملاحظة المنهجية - إضافة الى كوني لم أكن متحمسا لتقديم سينار اليوم ماعدا حناني اليكم - اضطررتي أن أقرأ عليكم نصا يتعلق بما نحن بصدد، نصا كتبته في زمن قريب ولم يتم نشره بعد. إنه يتعلق بخطاب ألقينته بمصحة الدكتور هوف للطب النفسي بقبينا، حول الموضوع التالي: "معنى الرجوع الى فرويد في التحليل النفسي"، حتى أجعلهم يطلعون على الحركة الباريزية في التحليل النفسي وبالخصوص على الأسلوب والاتجاه الذي ينحوه تعليمنا.

كل عمل إنساني
وبالخصوص الأعمال
الوعرة، طبقا لقضاء
محتوم، تنتهي دوما
بالتعطل بسبب هذا
الشيء، الملعن الذي
نسميه بالفسل

كل التفسير الذي
يعطينا فرويد إياه حول
الهذيان، يصعب فعلا في
رافد مفهوم النرجسية
الذي لم يعمل على
إيضاحه بعد، وعلى
الأقل خلال الفترة التي
كان يكتب فيها عن
شريير

ولقد قدمت هذا الخطاب في ظروف طغى عليها طابع الإسترجال كما هو الحال بالنسبة لخطاباتي بينكم هنا، وربما أكثر. ففي حين أعمل عادة على تحضير خطاباتي هته، كان موضوع خطابي هناك قد بدا لي على قدر من العمومية ما جعلني أحيذ التناغم مع مستمعي. وسألقي عليكم الآن ما أعدت كتابته من هذا الخطاب بشكل أمين، وبطريقة تحافظ على ماتخلله من استرجال. ولقد اضطررت الى الزيادة في بعض الفقرات وإضافة بعض الإعتبارات التي أدخلتها أثناء جلسة لاحقة مصغرة جمعتني ببعض من المحللين الممارسين الذين حضروا في الجلسة السابقة. لقد حدثهم في قضية تقنية تخص مسألة التأويل بصفة عامة. ولقد نال الموضوع إعجابهم للوهلة الأولى مما يدل على أنه بالإمكان ربط الحوار في كل الأحوال.(83)

سأحاول قدر المستطاع أن أقرأ على مسامعكم هذا النص محافظا على الصيغة الكلامية التي حاولت الإبقاء عليها كتابيا والتي أتمنى أن تحظى بانتباهكم أكثر مما حظيت به القراءات التي قدمتها لكم في الحصة السابقة.

أثير انتباههم، وإن كان ذلك فقط من أجل شحذ حبكم للإستطلاع، بأن حادثة يكتنفها قدر من الغرابة، حصلت لي وأنا بصدد إلقاء خطابي. وهي حادثة من غير الممكن استعادتها هنا، وإلا بصيغة مصطنعة تساعد على ربطها بالنص، نظرا لافتقادنا هنا للمواد التي أدت الى حدوثها أصلا.

لقد كان أمامي هناك ما يشبه منضدة، أكثر إتقان من هذه التي هي أمامي الآن. وفي لحظة أخذ الإهتمام يتناقص، اهتمام المستمعين وكذلك اهتمامي بالذات، لم نتوان هذه المنضدة من المجبي لنجدتي وبطريقة جد غريبة بالمقارنة مع ما سمعناه مؤخرا من أحد أصدقائي القدامى في جامعة السربون، والذي يتعلق بانقلاب الرسم المطرز على الستار الى صورة قرن وحيد القرن، وفي النهاية الى قرنيبيط. وهكذا، فلقد انطلقت هذه المنضدة في الحديث لدرجة أصبح من الصعب علي استرداد حقي في الكلام. إن هذا العنصر لمن شأنه أن يدخل نوعا من اختلال التوازن في تحضير وإعدادي خطابي.

قراءة المقال الذي تم نشره في مؤلف لآكان : "كتابات"، ص. 401-463، تحت عنوان "الشيء الفرويدي".(84)

21 دجنبر 1955

بأن الذات قبل أن
تتجه نحو مواضيع
خارجية، فإنها تمر
بمرحلة يتخذ فيها
الشخص جسده
كموضوع

أنا لا أحبه هو، أما من
أحبه فهو الله"
وبالمقلوب، "إن الله من
يعبدي

إن ظاهرة الإضطهاد
تكتسي هنا شكل
علامات تتكرر الى ما لا
نهاية. فالشخص
المضطهد لا يعدو
كونه ظلًا لموضوع هو
فعل مصدر الاضطهاد

الفصل السادس: الظاهرة الذهانية وآلياتها

- اليقين والواقع.
- شربير ليس شاعراً.
- مفهوم الدفاع.
- التكثيف والكبت،
- والإنكار والإلغاء.

من المستحسن ألا نترك أفقنا يتقلص. لهذا أود اليوم أن أذكركم، ليس فقط بما أقصده عموماً بخصوص حالة شربير، وإنما أيضاً بالمضمون المركزي لهذه المحاضرات. فعندما نواصل السير، خطوة خطوة، لمدة من الزمن، تستوقفي دوماً بعض الجدران في آخر المطاف. لكن بما أنني أقودكم إلى بعض الأمكنة الوعرة، فلا بأس من إيداء بعض من التشدد في طلب الدقة أكثر مما معهود في مرافق وأوساط أخرى. يبدو لي إذن أنه من الضروري تذكيركم بالبرنامج الذي يؤطر مسيرتنا هاته.

سيلزمني التعبير عن مضمون هذا السيمينار بكيفيات مختلفة تتقاطع فيما بينها ثم ترجع كلها إلى نقطة الإنطلاق. فيمكنني أن أقول لكم منذ البداية بأن تواجدي هنا هو من أجل تذكيركم بأنه من المجدي أخذ خبرتنا بعين الاعتبار وبأن كونكم محللين نفسانيين لا يعفيكم من أن تكونوا أدكياء ومرهفي الحس. فلا يكفي أن تعطى لكم بعض المفاتيح حتى تتخذوها حجة للكف عن التفكير وحجة للإكتفاء، تبعاً للميل العام لدى كل البشر، بترك الأشياء على حالها. هناك كيفيات معينة تم من خلالها استعمال مفاهيم كاللاشعور والنزوة والعلاقة ما قبل-أدبية والدفاع، كيفيات همها الإمتناع عن استخلاص أي نتائج فعلية من هذه المفاهيم واعتبار أن

إن فرويد أبصر خطأه
في آخر المطاف
وصرح بأن عدم تعرفه
على موضوع حبه
دوراً الحقيقي قد
أدى به إلى إهشال
التحليل بحيث أن
التحليل توقف قبل
الأوان من دون أن
يسمع بجل صائب لما
كان موضوع تساؤل

ذلك لا يهم إلا الآخرين ولا مساس له بعمق علاقتكم بالعالم. فأنتم كمحللين نفسانيين لستم ملزمين، اللهم إلا إذا ما حفزتم أنفسكم لذلك بعض الشيء، وذلك بالتفكير بأن العالم ليس هو كما يدركه عامة الناس وإنما هو خاضع لتلك الآليات المفترض أنكم على علم بها. (85)

أما الآن فالأمر لا يعني، وأرجو ألا تخطؤوا في ذلك، بأنني سأشرع في ميطافيزيكا الإكتشاف الفرويدي وأن أستخلص النتائج التي يتضمنها بخصوص الكائن بمعناه الأعم. فليس هاهنا مقالي. قد تكون في ذلك فائدة، إلا أنني أعتقد أنه من المستحسن أن نترك ذلك لآخرين غيرنا وأن نبحث هنا فيما يهديننا إلى هذا الإكتشاف. فلا تظنوا أنه من المحرم عليكم التطلع نحو هذا الإتجاه، إذ أنكم لن تخسروا شيئاً بتساؤلاتكم عن الوضعية الإنسانية كما استجلاها لنا الإكتشاف الفرويدي. إلا أن هذا التحري ليس هو الأهم ولا الأساسي. ذلك أن هذه الميطافيزيكا تتساقط من أعلى على رؤوسكم. في حين يمكن وضع تقننا الكاملة في الأشياء كما تبدو لنا مبنية من خلال الإكتشاف الفرويدي. أما هذه الميطافيزيكا فهي هنا سبقاً وأنتم بداخلها.

ليس من دون سبب إن تم حدوث الإكتشاف الفرويدي في أوقاتنا هاته وأن تكونوا، نظراً لسلسة من الصدف الغامضة الكنه، أنتم من تحملونه الآن على عاتقكم. لذا فالميطافيزيكا المعنية هنا يمكن إدماجها داخل علاقة الإنسان بالنظام الرمزي. إنكم تغوصون في هذه العلاقة على مستوى يتجاوز كثيراً خبرتكم كتقنيين وإننا، كما نبهتكم الى ذلك مراراً، نقف كذلك على وجودها وأثارها من خلال مذاهب وتساؤلات فكرية محاذية للتحليل النفسي. أما أنتم فإنكم تقنيون. إنكم تقنيون خبراء بأمور تنخرط داخل هذا الإكتشاف. وبما أن تقنيتكم هاته تتبلور بداخل الكلام، فإن العالم الذي تتحركون داخله لمزاوله خبرتكم يتعمق في هذا المنحى. فلنحاول على الأقل من تكوين نظرة صحيحة عن بنيته.

فعلى هذا الطلب الملح يجيب مربّي الصغير الذي يتقدم من الذات نحو الآخر. وبطريقة معينة يتقدم أيضاً من الرمزي نحو الواقعي ومن الذات الى الأنا ثم الى الجسد. وفي الإتجاه المعاكس يتقدم نحو الآخر الأكبر، آخر البيذاتية، هذا

في حين أن موضوع دورا الحقيقي ليس هو غير المرأة المسماة في معرض الحالة بالسيده لـ. والتي هي عشيقه أبيها تحديداً.

أن دورا، مع تفكك هذه الوضعية، بدأت تدعي وتؤكد بأن أباها يريد أن يدفع بها الى ارتكاب الزنى وذلك بالرهي بها هي أحضان السيد لـ. حتي يحتفظ هو، في المقابل، على علاقته الملتبسة مع زوجة هذا الأخير

الآخر الذي لا تتركونه كذات قارة على الكذب وإنما تتركونه بكونه ثابت دائماً في مكانه. إنه الآخر المتمثل في الأفلاك السماوية، أو إن شئتم، إنه النظام الثابت للعالم وللموضوع. وبين هذا وذاك، هناك الكلام بمراحله الثلاثة؛ الدال والدلالة ثم الخطاب. فهذا ليس نظاماً للعالم، إنما هو نظام يقود توجهنا أثناء خبرتنا. فهي مبنية على هذه الشاكلة وبداخلها يمكننا موضوعة وتحديد مختلف المظاهر التي نتعامل معها. إننا لن نفهم شيئاً بصدد هذه المظاهر إن لم تأخذوا هذه البنية مأخذ الجد. (86)

فمسألة الجد هاته، هي طبعاً في صلب القضية التي نحن بصدددها. إن ما يميز الشخص العادي هو كونه لا يكثر كثيراً بعدد من الوقائع التي يعترف بوجودها. وأنتم كذلك محاطون بشتى الوقائع التي لا ترتابون فيها وإن كان بعضها مهذواً لكم، إلا أنكم لا تأخذون ذلك مأخذ الجد بتاتا لأنكم تعتقدون - كما يقول العنوان الثانوي لأحد كتب بول كلوديل Paul Claudel بأن "الأسوأ ليس دائماً حاصل بالتأكيد"، وتيقن هكذا في حالة وسط، إلا أنها أساسية لأن ما هو أساسي يتمثل في حالة إحساس سعيد بعدم اليقين، إحساس يُمكنكم من حياة طيبة بما فيه الكفاية. ومما لاشك فيه، فإن اليقين هو ما يكاد ينعدم لدى الشخص العادي. وإذا ما حصل أن تساءل بخصوصه فإنه يدرك لا محالة بأن هذا اليقين مرتبط أشد الارتباط لديه بفعل هو بصدد الإخراط فيه.

إنني لن أسترسل في هذا الموضوع بحيث أننا لسنا هنا بصدد تكوين سيكولوجية أو فيزيولوجية لمن هو أقرب المقربين لنا. إننا نعمل على التوصل إليه، كما يحصل دوماً، بكيفية إنشائية وعن طريق أبعد الأبعدين وهو هنا اليوم شريبر الأحمق.

1

لنبقى حذرين إلى حد ما وسنرى بأن شريبر يقتسم الحمقى الآخرين سمةً ستوقعون عليها دائماً في حصادكم للمعطيات العيادية الأكثر مباشرة - ولهذا السبب بالضبط أعمل على تقديم حالات مرضى أمامكم. إن النفسانيين، من جراء تخليهم الشبه الكلي عن مخالطة الحمقى، يطرحون سؤالاً يتعلق بمعرفة ما يجعل

فهل هذا سيسمع لي

بالقول بأن دوراً

ذهانية؟ إنني لم أفل

ذلك أبداً وأنتم

تعرفون كم أنا حريص

على الحق في باب

تشخيص الذهان

قبل أن نضع تشخيص

الذهان، يلزمنا، أولاً

وقبل كل شيء، التأكد

من وجود اضطرابات

في هذا المجال.

الأحمق يؤمن بواقعية هلوسته. لكن رغم تبينهم بأن سؤالاً من هذا القبيل غير موثوق، نراهم يواصلون إتياع أمزجتهم بالبحث عن منشأ لهذا الإيمان. إلا أنه من الأولى بهم تحديد ماهية هذا الإيمان بحيث أن الأحمق، في الحقيقة، لا يؤمن بواقعية هذيانه.

هناك آلاف الأمثلة على ذلك، لكنني لن أستفيض اليوم في عرضها لأنني أريد أن أبقى في مواجهة نص شريبر الأحمق. وعلى كل، فإن هذه المسألة هي في متناول حتى من ليسوا بأطباء نفسانيين. لقد واثاني الحظ في هذه الأيام كي أفتح "فينومينولوجيا الإدراك" لكتابه موريس ميرلو بونتي، صفحة 386 حول موضوع "الشيء والعالم الطبيعي". أحتكم على قراءته حيث ستجدون ملاحظات رائعة حول هذا الموضوع، إذ أن أسهل ما يمكن الحصول عليه من لدن شخص ما هو اعترافه بأن ما هو بصدد سماعه، لم يسمعه أحد غيره، فيقول آنذاك: "أي نعم، إلا أنني سمعت ذلك لوحدي".

فليس الواقع هو موضوع الاختلاف والتساؤل. فالمريض يقر بكل ما في وسعه من إلتفاتات تفسيرية بأن هذه الظاهرة هي من نمط مغاير لما هو واقعي. إنه يعلم بأن واقعية هذه الظواهر ليست محققة لدرجة تجعله يعترف بعدم واقعيته. (87)

وبخلاف الشخص العادي الذي يشكل الواقع مرفأً بالنسبة له، فإن المريض، انطلاقاً من لحظة الهلوسة وحتى فترة يأويلها، يبقى على يقين بأن ما يتعلق به الأمر بهذا الشأن يخصه هو. فالأمر لا يتعلق بواقعية الشيء لديه وإنما بيقينه به. وحتى عندما يتحدث ليقول بأن ما يختبره ليس من قبيل الواقع، فإن هذا القول لا يزحزح من يقينه بأن الأمر يتعلق به وحده. إنه يقين مطلق. أما طبيعة ما له به يقين فيمكن أن يبقى في حالة لبس كامل داخل السلسلة التي تبدأ بسوء النية وتنتهي بحسنها. إلا أن محصول ذلك عنده ينحصر في دلالة لا يمكن زحزحتها. فهذا ما ينتج عنه ما تمت تسميته، خطأ أم صواباً، بالظاهرة الأولية وكذلك بالإيمان الهذائي عندما يصل الى حالة أكثر تطوراً. يمكنكم الحصول على مثال لذلك بتصفحكم للملخص الرائع الذي أعطناه فرويد عن كتاب شريبر عندما كان يقوم بتحليله في نفس الوقت. فمن خلال فرويد، يمكن التوقف على هذه المسألة وعلى سمتها الخاصة.

إن دوراً تحس تجاه
أبيها إحساساً ذا دلالة،
إحساساً ذا طابع تأويلي،
بل وهذائي، إلا أنه
ليس بإمكان هذا
الإحساس تكوين
هذيان

إننا نعتبر العلاقة
البرجسية بمثابة علاقة
مركزية في التواصل
البينساني

إن هناك عنصراً مركزياً في هذيان شربير، عنصراً يمكن اعتباره مُنطلقاً في التركيبة التي كوَّنها عن التحول الذي طرأ على العالم في هذائه. فهو ما أسماه "قتل الأرواح". إلا أن شربير نفسه يقدم هذا العنصر على أنه مُلغزاً للغاية. حقاً، لقد تم حذف الفصل الثالث من "المذكرات"، الفصل الذي يقدم الأدلة على مرضه العصبي ويتعرض لتعبير "قتل الأرواح". إننا نعلم بأن هذا الفصل يتضمن ملاحظات تتعلق بعائلة شربير، كان من الممكن أن نتيرنا في فهم منشأ هذائه وعلاقة هذه النشأة بأبيه أو بأخيه أو بأي فرد من قرابته، وفي فهم مانسميه عادة بعناصر التماهي ذات الدلالة. إلا أن هذا الحذف لا يستحق، على كل حال أن نتحسر له حقاً، ذلك أن كثرة التفصيلات والدقائق قد تصد، في بعض الأحيان، عن رؤية بعض السمات التخلية الأساسية.

فالأساسي ليس هو أننا افقدنا بسبب هذا الحذف مناسبة لفهم هذه الخبرة العاطفية أو تلك، بخصوص أفراد أسرته، ولكن الأساسي هو أن المريض يعبر عن تلك الخبرة وإن كان لا يفهمها بالتحديد. فهو يميزها ك لحظة حاسمة وفاصلة في اتجاه هذا العالم الجديد الذي انخرط فيه. إن المريض يمدنا أيضاً بتقارير عن مختلف العلاقات التي تم إعطاؤه تدريجياً لمحات عن إمكانيتها داخل هذا العالم الجديد. إن شربير يعتبر قتل الأرواح بمثابة حاصل لابد منه، إلا أن هذه المسألة في حد ذاتها، تنتم لديه بصفة ملغزة. (88)

فماذا تتطوي عليه ياترى فكرة قتل الأرواح ؟ أما من ناحية أخرى فإن معرفة التفريق بين النفس وبين كل ما يرتبط بها ليست في متناول الجميع، وإنما هي في متناول هذا الهذائي مع ما يكتنفها من يقين يعطي لشهادته طابعاً متميزاً.

يلزمنا إذا التوقف عند هذه الأشياء وألا ننسى الطابع المميز لها إن أردنا فهم حقيقة ما يحدث وألا نتوخى بكل بساطة، مستعينين ببعض الكلمات الأساسية أو بهذا التضاد بين الواقعية واليقين، التخلي ونفض الأيدي عن ظاهرة الحمق. فهذا اليقين الهذائي، يلزمكم العمل على تفقده أينما كان، وستدركون أنذاك الى أي حد مثلاً تختلف ظاهرة الحسد في تواجدها لدى شخص عادي عنها لما تتواجد لدى هذائي. فليس من الضروري أن أنكركم مطولاً بالطابع المضحك، بل والمسلّي،

إن النرجسية علاقة

شبقية - فكل تماهي

شبقية وكل تقمص

لآخر بواسطة صورته

داخل الإستعواذ

الشبقية. يحصل عن

طريق العلاقة النرجسية

- وهي أيضاً ركيزة

التوتر العدوانية

ابتداءاً من اللحظة

التي دخل خلالها

مفهوم النرجسية في

إطار النظرية التحليلية،

تم رفع مرتبة

العدوانية أعلى فأعلى

داخل الإهتمامات

التقنية

الذي يكتنف النمط العادي للحسد والذي يمكن القول بأنه يرفض اليقين بكل تلقائية وأياً كانت الوقائع الطارئة. إن هذا يطابق قصة ذاك الحسود الذي يتقني خطوات زوجته حتى باب الغرفة التي تنزوي بها مع عشيقها. إنها قصة تنتافر بما فيه الكفاية مع موقف الهذائي الذي يعفي نفسه من كل مرجعية واقعية.

فالموتخى مما سبق هو أن يوحى لكم بقدر من الحيطة والحذر عندما يتم تحويل آليات تخص السوء، كالإسقاط مثلاً، لتفسير منشأ الحسد الهذائي. إلا أنكم تقررون بأن هذا النوع من التعميم أصبح شيئاً معتاداً. إنه ليكفي قراءة نص فرويد حول الرئيس شريبر لنراه - وإن لم يكن لديه الوقت الكافي لعرض هذه القضية في كل أبعادها - يبين كل المخاطر التي تترتب عن استعمال مفهوم الإسقاط في تفسير الهذات ومنشأها. والأجدي من ذلك فإن الهذائي، كلما صعد درجة في سلم الهذات، كلما زاد يقينه بالأشياء التي يتم اعتبارها لا واقعية. وهذا ما يفرق بين العظام والخيل المبكر. إن الهذيان يربط بين هذه الأشياء ويُركبها باستقاضة تشكل حقاً إحدى السمات العيادية للعظام والتي يلزم عدم إهمالها وإن كانت من بين السمات الأكثر ضخامة وبروزاً. إن النتائج الخطابية التي تميز مجال العظامات تزدهر في أغلب الأحيان على شاكلة عطاءات أدبية وإن كان معنى كلمة أدبية لا يفوق كونها مجرد أوراق مغطاة بالكتابة. ولتلاحظوا أن هذا الإجراء يخدم الحفاظ على وحدة الهذات التي تم عزلها ربما بكيفية متسعة بوصفها عظامية عن التكوينات المسماة فصامية في التصنيفات الكلاسيكية.

إلا أنه من المجدي أن تدرون هنا ما ينقص الأحق وإن كان كاتباً، وكذلك ما ينقص الرئيس شريبر وإن قدم لنا مؤلفاً جد خلاب لكونه ذا طابع مغلق وممتلئ ومكتمل. (89)

فالعالم الذي يصفه لنا شريبر هو عالم مترابط وفقاً لمنظوره الذي تعالى إليه بعد فترة العرض المبهمة الذي أصاب حياته باضطراب عميق ومضني ومؤلم. فحسب هذا المنظور الذي يوفر له نوعاً من السيطرة على ذهنه، يجد نفسه وكأنه الموازي والمقابل الأثنوي لله. وانطلاقاً من هنا يصبح كل شيء مفهوماً ومُرتباً. والأكثر من ذلك فإن كل ما يخص البشرية يصبح منظماً ومرتباً لكونه أصبح

الأنا هو ذاك السيد
الذي تقتبسه الذات
من آخر والذي
يتموضع في داخلها
متممًا وظيفة السيطرة
لديها

هناك من النزوات ما
يقبلها الأنا وهناك ما
لا يقبل. وهذا ما تمت
تسميته بمادة، وليس
أدري لماذا، بوظيفة
الترتيب لدى الأنا

يلعب دور الوسيط بين إنسانية كانت مهددة بالانقراض وبين السلطة الربانية التي أصبحت له بها روابط جد خاصة. فلقد تمت تهدئة كل شيء أثناء عملية المصالحة التي حددت حالة شربير كامرأة للإله. إن علاقته بالإله، كما يحدثنا عنها، غنية ومعقدة، مع ذلك فأنا نفاجاً بأن كتابه لا يحتوي على أي إشارة قد تجعلنا نقف على أدنى إشارة من شأنها أن نقيدها بأن هناك فعلاً علاقة بين كائنين.

ومن دون اللجوء الى المقارنة بأحد المتصوفة الكبار - وإلا سيكون ذلك غير متناغم مع نص كهذا الذي بين أيدينا، إفتحوا على كل، إن كانت هذه المحاولة قد تسليكم، إفتحوا كتابات سان جون دو لا كروا Saint Jean de la Croix. فهو أيضاً من خلال خبرته لصعود الروح، نجده يتموضع في حالة من الإستقبال والهيبة. ولقد ذهب الى حد القول بزواج الروح بالوجود الإلهي. إلا أنه ليس هناك على الإطلاق أي شيء تشترك فيه النبرة التي أعطيت لنا من كلا الجانبين. وبإمكانكم أيضاً ملاحظة هذا الفرق حتى عندما تكونون بصدد أبسط الشهادات حول خبرة دينية أصيلة. ولنقل بأن الخطاب الطويل الذي يشهد به شربير عما عزم على تقبله في الأخير كحل لإشكاليته، لا يعطي إحساساً بتجربة متميزة قد تكون الذات منخرطة فيها. إن خطابه عبارة عن شهادة جد مشيئة.

فبماذا يتعلق الأمر داخل شهادات الهذائين هاته؟ سوف لن نقول بأن الأحق هو شخص في غنى عن اعتراف الآخر به. إن شربير عندما ألف كتابه الضخم إنما فعل ذلك لكي لا يجهل أحد ما عاناه وما خبره ولكي يتبين العلماء، إن أرادوا، تواجد الأعصاب الأنثوية التي التحقت تدريجياً بجسده ويلاحظوا بموضوعية العلاقة الفريدة التي حظي بها مع الواقع الإلهي. إن كل هذا العمل، إنما هو بمثابة جهد من قبله حتى يحصل الإعراف به. إلا أن هناك سؤالاً يبقى عالقاً ما دام الأمر يتعلق بخطاب منشور وهذا السؤال يخص معنى الحاجة للإعتراف لدى هذا الشخص المنعزل جداً من جراء خبرته للحق. (90)

إن الأحق يبدو لأول وهلة وكأنه بغير حاجة للإعتراف به. إلا أن اكتفاءه بعالمه الخاص أو التفهم الذاتي الذي يميزه تتخلله بعض التناقضات. يمكن إجمال

إن وظيفة الصورة
المرآوية أساسية لدى
الإنسان بحيث أنها
تمده بالمكمل
الأوتوبيدي لنقصانه
الولادي، ولفقدانه
القدرة على التوافق
الأساسي لما جم من
عدم اكتماله لحظة
الولادة

إن التوتر العدواني
المتعلق به "إما أنا
وإما الآخر" تندمج كلية
في كل شكل من
أشكال النشاط التخيلي
لدى الإنسان.

موقفنا من خطاب شربير لما تمت معرفتنا به، بالقول بأن شربير كاتب من دون شك إلا أنه ليس شاعراً. يمكن الحديث عن شاعرية كتابته ما كلما تمكنت هذه الكتابة من إيلاجنا في عالم مخالف لعالمنا وكلما جعلت من تواجد كائن ما أو من بروز علاقة أساسية وكأنهما لنا ومنا. إن الكتابة الشاعرية تجعلنا غير قادرين على إنكار أصالة التجربة التي عاشها سان جون دو لا كروا أو بروسست أو جيرار دو نيرفال. فالشاعرية تكمن في ابتكار ذات تحمل على عاتقها نظاماً جديداً للعلاقة الرمزية مع العالم. وليس في مذكرات شربير ما يمت إلى ذلك بصلة.

فماذا يمكننا قوله عن الهذائي إذن في آخر المطاف؟ هل هو وحيد؟ إننا لا نعتقد ذلك لأنه مسكون بشتى الموجودات الغير محددة فعلاً، إلا أن طابعها الدلالي هو محقق ومعلوم وهو أيضاً بمثابة معطى أولي ويحظى ترتيبه بتنظيم أكبر تبعاً لنمو الهذيان. فنرى شربير عرضة للإغتراب ولتحريكه كدمية ولتغيير ملامحه وللکلام عنه بكل الكيفيات الساقطة. وبتعبير آخر، إننا نراه عرضة لتوتر شديد جداً. إقرأوا كلام شربير حول ما يسميه "طيور السماء" وزقزقتها. فهذا ما يتعلق به الأمر حقاً، إذ يجد نفسه عرضة لمظاهر طائرية شتى. وهذا ما أوحى له بكتابة هذا المؤلف الضخم الذي يضم حوالي الخمسمائة صفحة والذي هو نتاج بناء متواصل وصبور اعتمده كحل لتجربته الداخلية وإجابة عنها.

إن الشك بصدد ما ترمي إليه الدلالة يحصل لدى المريض في لحظة معينة منذ البداية. أما وإن كانت الدلالة تومئ إلى شئ ما فهذا ما لا يشك فيه أبداً. ولدى شخص من فصيلة شربير، فإن الأشياء تمضي إلى حد يصبح فيه العالم بأكمله ملفوفاً بداخل هذه الدلالة هذا، وبكيفية تجعلنا نقول بأن شربير، بدل من أن يكون وحيداً، فإنه يتواجد في كل ما يحيط به بشكل أو بآخر. وبالنقيض، فإن كل ما يخلقه داخل هذه الدلالات يبقى خالياً من ذاته هو. وهذا ما يبرزه بألف كيفية وخاصة عندما يلاحظ بأن الله، وهو مخاطبه المتخيل، لا يفهم شيئاً لما يخالجه الأفتدة ولا بما يتعلق بالكائنات الحية وذلك لأنه لم يحصل لهذا الإله أن يتعامل إلا مع ظلال أجساد ميتة أو جنث جامدة. وهكذا يكون عالم شربير قد تحول إلى تركيبة هوائية مكونة من اشباح رجال صُنِّعوا بارتجال وبلادمالا. (Bacless) بحسب الترجمة الفرنسية.

لا يمكن أبداً وبكل بساطة إختزال السلوك الإنساني داخل العلاقة التخيلية

محدثه أوديب تعني بأن العلاقة التخيلية والصراعية والمحرمة مغبتها التناحر والملاك. ولكي يتمكن الإنسان من تحقيق العلاقة الأكثر طبيعية، علاقة الذكر بالأنثى، فلا بد أن يتدخل وسيط بصفته كصورة تنم عن النجاس وكمنموذج للتلازم والتناغم

وانطلاقاً من المنظور التحليلي، تُفتح أمامنا مسالك عدة لفهم تركيبة كهاته عندما يتم حصولها. وما تم التعرف عليه في السابق فهي المسألة السهلة ويأتي في مقدماتها مفهوم الدفاع الذي تم إدخاله في إطار التحليل منذ البداية. أثناءها تم اعتبار الهذاء كعملية دفاعية للذات. وبنفس الطريقة تم تفسير العصابات كذلك. إنكم لتعلمون الى أي حد أكد على الطابع الناقص والمُجاذف لهذا التفسير الذي يؤدي الى شتى التدخلات المتسارعة والمضرة والتي أصبح من الصعب التخلي عنها كما تعلمون أيضاً. فمفهوم الدفاع هذا يتعلق بشيء من الممكن تشيئته، مما يجعل هذا المفهوم على هذه الدرجة من الإلحاح ومن الإغواء. فيما أن المريض في حالة دفاع كما يقال، فلنُعنه على أن يفهم بأنه لا يقوم إلا بالدفاع عن نفسه ولنُبين له كذلك الشيء الذي يقاوم ضده. إلا أنكم عندما تندفعون في هذا المنحى، تجدون أنفسكم أمام مخاطر عدة، وفي مقدماتها تخليكم عن المسار الرئيس الذي يتوجب على تدخلكم انتحاءه. لذا يلزمكم دوماً وبكل حزم تحديد النظام الذي يتمظهر فيه الدفاع.

لنفترض أن هذا الدفاع يتمظهر على مستوى الرمزي وقد يصبح بإمكانكم استجلاءه بصفته كلاماً بالمعنى المملوء، أي بوصفه يخص الدال والمدلول لدى الذات. فإذا ما عرض المريض على مسامعكم كلا الدال والمدلول، فيمكنكم أنذاك أن تتدخلوا لتبينوا له إلتقاء هذا الدال بذاك المدلول. لكن لا تفعلوا ذلك إلا عندما يتواجد الإثنان بداخل خطابيه. أما إذا لم تحصلوا على الإثنين معا بداخل قوله ووقع لديكم إحساس بأن ذات المريض تقاوم شيئاً ترونه أنتم ولا يراه هو، بمعنى أنكم ترون بكيفية جلية بأن المريض يخطأ في حق الواقع، فقد يصبح مفهوم الدفاع آنذاك غير كاف بتاتا كي تدفعوا بذات المريض في مواجهة هذا الواقع.

تذكروا ما قلته لكم في وقت سابق عن الملاحظة الجد جميلة التي قدمها كريس Kriss بخصوص ذاك الشخص المهموم بفكرة كونه منتحلاً لأفكار غيره وبالذنب المترتب عن هذه السرقة الأدبية المفترضة. لقد إعتبر كريس تدخله أثناء التحليل عبقرية اعتماداً على مفهوم الدفاع. وهكذا لم يبق بين أيدينا إلا مفهوم

يتوجب أولاً أن تبقى
حاضرة هي أذهانكم
هذه الفكرة التي تفيد
بأن النظام الرمزي
متواجد في حد ذاته،
خارج الذات، وبأنه
منفصل عن وجودها بل
وبأنه مسبب ومحدد
لها

إن ما يغلب على
العلاقة المراهية يتمثل
في اندثار هوية الآخر

الدفاع هذا. فيما أن الأنا ملزم بالمقاومة على ثلاث جبهات، جبهة اللاشعور وجبهة الأنا الأعلى وجبهة العالم الخارجي، فلقد ظُن أنه يجوز التأثير على المريض من على إحدى هذه الجبهات.(92)

فلما عاود هذا الشخص الإشارة الى كتاب أحد زملائه زاعما أنه كرر عملية الإنتحال مرة أخرى، سمح المحلل لنفسه بقراءة الكتاب المفترض انتحاله. وعندما تبين له أن هذا الزميل لم يُقدم في كتابه ما ينم عن ابتكار قد يدعو للإنتحال، لم يتوان كريس عن التصريح بذلك للمريض إذ أصبح من المعتاد اعتبار تدخل من هذا القبيل جزءا لا يتجزأ من التحليل. وبهذا المنحى نجدنا على قدر من الإنقياد والعماء، مما يجعلنا نقدم كبرهان على صدق تأويلنا، كون المريض قد أتانا في الجلسة اللاحقة بتلك القصة الطريفة التي يقول فيها بأنه قصد توا بعد الجلسة، مطعما تتناول فيه أمخة طرية وهي أكلته المفضلة. وبما أن تصرف المريض هذا قد أتى ردا على تدخلنا فنحن بذلك مبهجين.

لكن ماذا يعني كل هذا؟ كل ما يعنيه هو أن المريض لم يفهم بتاتا ما يتعلق به الأمر، ولم يفهم أيضاً قيمة ما أتى به قصدنا وهذا ما قد يجعلنا الآن لا نرى أين يكمن التقدم الذي تم افتراض تحقيقه. لقد وضع كريس حقاً أصبعه على الزر اللائق إلا أنه من غير الكافي بتاتا النقر على زر لائق. ذلك أن ذات المريض اندفعت هاهنا وبكل بساطة في عملية تفعيل Acting out. وأنا أوافق على كون التفعيل معادلا لظاهرة هوامية من نوع هذائي، تتطلق عندما يقومون كمحللين بالترميز بتسرع أي عندما تعملون على اقتراب أمر ما على مستوى الواقع وليس بداخل المجال الرمزي. أما اقتراب مسألة الإنتحال هذه من داخل المجال الرمزي، فيقتضي من المحلل ومنذ البداية، التركيز على فكرة أن لا وجود فعلا لهذا الإنتحال، إذ ليس هناك من ميزة رمزية له. فالسؤال المطروح هنا إذن هو: إذا ما كان الرمز في ملك الجميع، فلماذا أخذت الأمور الخاصة بالمجال الرمزي لدى المريض هذه النبوة وهذا الثقل؟

يلزم على المحلل أن ينتظر هنا ما سيقدمه له المريض قبل القيام بعملية التأويل. وبما أن الأمر يتعلق هنا بعصاب عويص يقوم محاولة تحليلية لا يستهان

عندما يتم النطق بجملة
قد يحدث انقطاعا في
الوسط، يصعب ما تبقى
منها ضمنيا وفي حالة
دلالة. إن انقطاع
الجملة يتطلب نهاية
ليست محددة ووبممكن
التفادها ضمن تشكيلة
جد ساشعة من الدلالات
إلا أنها ليست أية دلالة
كأنت. فهمنا يتم إعطاء
القيمة والإعتبار للسلسلة
الرمزية في بعدها
الأسترسالي والمتواصل

بها حقاً - أذكر بأن المريض خضع في السابق لتحليل نفسي قبل مجيئه عند كريس - فإنه من المحتمل جداً أن يكون هذا الإنتحال من طبيعة هوائية. أما إذا أعددتكم تدخلكم انطلاقاً من مستوى الواقع، أي إذا ما تراجعتم الى العلاج النفسي الأكثر بدائية، فماذا سيبقى للمريض فعله إذن؟ إنه سيستجيب بالكيفية الأكثر بساطة وعلى مستوى الواقع الأكثر ثقلاً. إنه سيأتي بالدليل على أن شيئاً ما ينبثق من هذا الواقع بعناد شديد ويُفرض عليه فرضاً قوياً. وكل ما يمكن أن نقوله له بعد ذلك لن يغير شيئاً في صلب المسألة. فعندما نبرهن له بعدم كونه منتجلاً، فإنه يوركم بما يعنيه الأمر بالنسبة إليه وذلك بإطعامكم أمخة طرية. وهو بهذا يعيد تحديد وتجديد عرضه حول هذه النقطة التي ليست أكثر ارتكازاً ولا وجوداً من تلك التي أرسى عرضها حولها منذ البداية. ولنتساءل أيضاً: أهو فعلاً بصدد تورية شيء ما؟ سامضي بعيداً في القول بأنه لا يوري أي شيء بالفعل. إن الشيء نفسه هو الذي يبدو للعيان وهو الذي يصير على التماثل من جديد. نحن هنا في صميم ما سأحاول أن أبين لكم بخصوص الرئيس شريبر هذه السنة.

3

إن الإقتراب العيادي لحالة شريبر يظهر أموراً مجهرية لكن بكيفية مكبرة. وهذا ما سيمكنني من توضيح ما عبر عنه فرويد بكل وضوح بخصوص الذهان. إلا أن فرويد لم يدفع بتعبيره الى أبعد حد، وذلك لأن المسألة لم تبلغ في زمنه ما بلغته من حدة واستعجال داخل الممارسة التحليلية في زمننا هذا. ففي هذه الجملة الأساسية التي عملت على سردها مراراً، يقول فرويد بأن ما تم إيعاده من الداخل يعود تمظهره في الخارج. وسوف أعود لهذه المقولة.

أقترح عليكم تحديد المسألة على الشكل التالي: إن الذاتيات تدلنا على أن هناك، قبل أي عملية ترميزية - وهذه القليلة ليست هنا بالمعنى الزماني وإنما بالمعنى المنطقي - مرحلة قد يتعطل خلالها انبثاق جزء من هذه العملية. وهذه المرحلة الأولية تسبق جدلية العصاب التي تتميز بكونها عبارة عن كلام مترابط يكون فيه المكبوت وعودة المكبوت وجهين لعملة واحدة. أما في الذهان، فمن الممكن ألا ينخرط خلال عملية الترميز هذه، عنصرٌ أولي من مكونات الذات، فيصبح هذا العنصر ليس مكبوتاً فقط وإنما مرفوضاً بالكامل.

إن مفهوم الذات
يرتبط بوجود شخص
أفكر بصده قائلاً:
"إنه هو من فعل كذا".
فليس هو الشخص الذي
أبصره أمامي وهو
يتصرفه وكأن الأمر
لا يعنيه. إنما هو ذلك
الذي ليس هنا. إن
"هو" هذا، هو المجهج
من كينونتي وبدو
هذا "هو" فليس
بإمكان كينونتي أن
تكون أنا بصيغة ضمير
المتكلم

إن ما سبق ذكره لم يتم تقديم البرهان عليه ولكنه ليس مجرد فرضية. إنما هو عبارة عن تركيبة للمسألة. فالمرحلة الأولى ليست عبارة عن فترة معينة يلزمكم تحديدها لحظة النشأة. إنني، والحق يقال، لا أنكر بأن ما يحدث على مستوى الترابطات الرمزية الأولية، أي على مستوى التماثل الأولي للذات، من شأنه أن يضعنا أمام أسئلة جمة. لكن حذاري من أن تسقطوا في الإفتتان بلحظة النشأة وفي إغواءها لكم. فالطفل الصغير التي تلاحظوه يجدُّ أثناء لعبه في إظهار لعبته بعد إخفاؤها - وهو بذلك يتعلم التحكم في الرمز - قد يحجب عنكم، إن أنتم إفتتنتم بلعبته، التواجد العظيم والقبلي للرمز، وباحتواء هذا الرمز للعبة من كل جانب. وهذا الإفتتان قد يحجب عنكم كذلك تواجد اللغة التي تملأ المكتبات حتى الفيض. ويحجب عنكم أيضاً كون هذه اللغة هي ما يبلور كل تصرفاتكم ثم تتحكم فيها تقودها. وحتى إن كنتم منغمسين في فعل ما فإنها هي من يفرض عليكم التحرك فتقودكم الى حيثما شأنت. كل هذا وأنتم عنه منشغلون برؤية طفل يجتهد من أجل الإدراج داخل الرمزي. فلنحاول إذن أن نتوضع على مستوى وجود الرمز في حد ذاته، والذي نحن بداخله مُنْضَوِّين. (94)

فبدافع علاقة الذات بالرمز، من الممكن وقوع عملية إغفال أولية بمعنى أن شيئاً ما لا يتم ترميزه وبذلك يتم تمظهره في الواقعي. لذا يصبح من اللازم إدخال مفهوم الواقعي الذي يستحيل تحاشيه في النصوص الفرويدية. إنني أعطيته هذا الاسم لكونه يحدد مجالا مغايراً للرمزي. ومن هذا المستوى بالذات يمكن استجلاء الظاهرة الذهانية وتتبع تطورها. فعلى مستوى عملية الإثبات المطلقة والأولية، والتي من الممكن أن تحصل للذات أم لا تحصل، يحدث انقسام جذري. فهناك إذن ما يخضع للإثبات ولترميز الأولي، فتحصل له تطورات شتى، وهناك ما يسقط تحت وطأة الإغفال الأولي ويكون له منحنى مغاير.

سوف أسير اليوم قدماً وأوقد فتيلتي حتى تبصرون الى أين أنا ذاهب بكم. فلا تأخذوا ما أطرحه بين أيديكم بمثابة عمل قد تم تركيبه تعسفاً ولا بمثابة ثمرة خضوع أو خنوع أمام النص الفرويدي وإنما هو حقيقة ما قرأناه داخل هذا النص المثير والذي عمل السيد هيبوليت لسننتين خلت، على تفسيره لنا. إن خطابي هذا

أن تفسير فرويد
يرتكز على كون
المريض شريبر يمر
بافتصادية نرجسية
أساساً. إنها فكرة جد
ثرية ويلزمنا استخلاص
كل تبعاتها.

هناك مستويات مختلفة
يتدخل فيها بشكل
متشابه ما هو جسدي
ونشأوي ووراثي
وبدني ووظيفي. أما
التصنيف، فلكي تكون
له مصداقية فلا بد أن
يكون طبيعياً. لكن
كيف يمكن البحث ثم
الحصول على هذه
السمة الطبيعية؟

هو السبيل الوحيد لإدخال دقة وتناسق وعقلانية فيما يحدث داخل الذهان وخصوصا ذهان شربير الذي يتعلق به الأمر هنا. سألين لكم فيما بعد كل الصعوبات التي قد تترتب عن الفهم المتداول لهذه الحالة، ثم أبين لكم الضرورة التي تلح منذ البداية على تركيب كهذا الذي أقوم بتقديمه بين أيديكم.

فمنذ البداية إذن، قد يحصل للذات إما الإثبات بمعنى الإقرار بما هو كائن، وإما الإغفال. وبالنسبة للتطور اللاحق لعملية الإثبات هاته، لا يكفي طبعا أن نتوقف فقط عند جزء من الخطاب قد يتم اختياره وعزله من طرف المريض، كي نعتبر بأن هذا الخطاب يتوافق، ولو جزئيا، مع عملية الإثبات هاته. فهناك دوما أشياء لا تتوافق البتة. وهذا شيء بديهي جداً إذا ما تركنا جانبا الفكرة التي تتبني عليها كل السيكلوجيا الكلاسيكية والأكاديمية والتي مفادها أن الكائنات البشرية هي كائنات منضبطة كما يقال لأنها كائنات حية وهي بذلك متوافقة مع البيئة بخصوص كل ما يتعلق بحياتها. أما أنتم فإن سلمتم بهذه المقولة فإنكم لستم بمحللين نفسانيين في شيء. إن موقف المحلل النفسي يقتضي، وبكل بساطة، الأخذ بعين الاعتبار ببديهية أن ليس هناك أكثر اختلالا وعشوائية من الواقع الإنساني. أما إن كنتم تعتقدون أنكم تمتلكون أنأ جد منضبط ومعقول ويعرف كيف يبصر في ويعترف على ما يجب وما لا يجب فعله انسجاما مع الوقائع، فلن يبق لكم إلا الإنصراف من هذا المكان بعيدا. إن التحليل النفسي - محتذيا الخبرة المشتركة في ذلك - يبين لكم أن ليس هناك أكثر غباء من مصير إنسان ما، بمعنى أننا كبشر دائما عرضة للتضليل. وحتى عندما نحقق نجاحا ما، فذلك لم يكن في الواقع قصدا. فليس هناك أكبر من خيبة أمل إلا لرجل يدعي تحقيق كل أمنياته وقد تكفي ثلاث دقائق من الحديث الصريح معه - وهي إمكانية لا تفسحها إلا أريكة التحليل تحديدا - لكي نعلم أن كل هذه الأمور التي نجح في تحقيقها إنما هي في آخر المطاف موضع سخريه منه بالفعل، وبأنه جد مكفر ومتضايق لأشياء عدة أخرى. إن التحليل النفسي هو إدراك ذلك وأخذ بعين الاعتبار. (95)

فليس من قبيل الصدف أن نَعْبُر الحياة ولا نلتقي إلا بالتعساء. ونظن أن السعداء إن وجدوا فهم في مكان آخر. فإن لم تزيلوا هذا التخمين من عقولكم،

إن هستيريا الدفاع
هي هستيريا يُعبر عنها
يحدث فيها من داخل
الأعراض وبواسطتها

يمكن القول بأن
فرويد هو المفكر
الوحيد الذي ابتكر،
وهو على قيد الحياة،
المفاهيم اللازمة لإقحام
وتنظيم المجال الجديد
الذي عمل على
اكتشافه

فإنكم لم تفقهوا شيئاً عن التحليل النفسي. فهذا ما أسميه حمل الأمور محمل الجد. فعندما أقول لكم أنه من اللازم حمل الأمور محمل الجد، فذلك من أجل أن تحملوا محمل الجد كونكم لا تحملون هذه الأمور أبداً بكل الجد اللازم.

فخلال عملية الإثبات إذن، قد تقع للذات حوادث جمى، في حين لا شيء هنالك قد يدلنا على أن البئر الأولي قد تم حدوثه فعلاً وبطريقة جلية. بل من الممكن أننا لن نعرف شيئاً ولزمن طويل عن أسباب ذلك، لا لشيء إلا لأن وقوعه قد تم خارج كل عملية ترميزية. أما إن حصل لأحد، في يوم من الأيام، الوقوف على معرفة ما حدث بالفعل، فقد لا يكون ذلك من حظ المحلل النفسي. المهم في الأمر هو أن الذات تعمل على تركيب وبناء عالم خاص بها، انطلاقاً مما تبقى من ذلك الحدث. وتعمل بالخصوص على التوضع داخل هذا العالم بمعنى أنها ستحاول أن تقترب من الصيغة التي تعرفت عليها واعترفت بها لنفسها. فهي في هذه الحالة إما رجل لكونها من صنف الذكور وإما على العكس قد تكون امرأة.

فأنا عندما أضع هذه المسألة في المقام الأول فذلك لأن التحليل يؤكد بأن هاهنا تكمن إحدى القضايا الرئيسية. فلا تنسوا أبداً بأن كل ما يتعلق بسلوك الإنسان بصفته ذاتاً، وبكل ما يمكنه من تحقيق هذه الذات، وبكل ما تتواجد هذه الذات بداخله، لا يمكنه أن ينسلخ عن خضوعه التام لقوانين الكلام.

إن الإكتشاف الفرويدي يعلمنا بأن التكافؤات والتطابقات الطبيعية هي في حالة تشوش واختلال دائمين لدى الإنسان. وليس فقط لأن الجنسية الإزدواجية تلعب دوراً أساسياً عنده. أما إن كانت هذه الجنسية الإزدواجية غير مستغربة لديه من المنظور البيولوجي، فإن المسالك المؤدية إلى تنظيم تسوية هذه الجنسية هي أكثر تعقيداً وتتوغل لديه عما نلاحظه عند الثدييات وعند الحيوانات الفقيرة بشكل عام. إن الترميز، أي القانون بمعنى آخر، يلعب لديه دوراً رئيسياً في هذا المجال.

أما إذا كان فرويد يؤكد وبشدة على عقدة أوديب، مما أدى به إلى بناء سوسيولوجيا للطواطم والطابوهات، فذلك لأن القانون بالنسبة له على ما يبدو، متواجد منذ البداية. فلا مجال إذن للتساؤل عن مسألة المنشأ. فالقانون موجود منذ البداية ومنذ الأزل، ولا بد للجنسية الإنسانية أن تتحقق انطلاقاً من هذا القانون ومن

من خلال استجلائنا
لإضطرابات التطور
وبإبتغائنا استرجاع
الفراغ الذي يدور
حول سر المريض
لماضي، وكذلك
بنقصنا لما استحال
إليه أحداث حياته،
توصلنا إلى التمكن من
ملاحظة أن كل هذه
المضامين قد اختبأت
في أماكن بعيدة عن
توقعنا ولم تكن هي
حسابنا

خلاله. فهذا القانون الأساسي لا يعدو كونه قانون الترميز. وهذا ما يعنيه الأوديب.(96)

ففي هذا الإطار إذن يمكن أن يحصل كل ما يمكنكم تخيله، وذلك تحت ألوية المجالات الثلاث: التكثيف والكبت والإنكار. فالتكثيف هو قانون سوء التفاهم ليس إلا. فبفضله نبقى على قيد الحياة وبفضله أيضاً نتمكن دفعة واحدة من إبراز أعراض متعددة. وبفضله كذلك يمكننا مثلاً، إن كنا من صنف الرجال، تلبية تامة لميولنا المتنافرة وذلك باتخاذ، داخل علاقة رمزية، موقفاً أنثوياً مع البقاء كرجل مكتمل، متوفر ومحافظ على فحولته بالمستويين التخيلي والواقعي. فوظيفة الأنوثة هذه والتي قد تكون على درجة متفاوتة من الشدة، يمكن أن تجد لنفسها تلبية في هذه الإستقبالية الأساسية والتي هي إحدى الوظائف المركزية لدى الإنسان. إن قولي هذا ليس من قبيل الإستعارة، ذلك أننا نحصل فعلاً على شيء ما عندما نتلقى الكلام. فقد يكون للإشتراك في علاقة الكلام دلالات مختلفة في نفس الوقت، وقد يكون بإمكان إحدى هذه الدلالات أن تجد تلبية لها في الوضعية الأنثوية بكونها أساسية لتكوين ذاتيتنا.

أما الكبت فهو ليس قانون سوء التفاهم. إنه ما يحدث عندما يكون الأمر ليس على ما يرام على مستوى السلسلة الرمزية. فكل سلسلة رمزية لنا بها ارتباط، تتوفر على ترابط وتتسق داخليين مما يجعلنا مضطرين في لحظة ما لتسديد دينٍ ما حصلنا عليه في لحظة لاحقة. لكن قد لا يكون بإمكاننا تسديد الديون على كل الواجهات دفعة واحدة، وهكذا بتعبير آخر، يصبح القانون غير متحمل بالنسبة لنا. وهذا لا يعني أن القانون غير متحمل في حد ذاته وإنما الوضعية التي نجدنا فيها نتطلب منا تضحية تصبح مستحيلة على مستوى الدلالات. وهكذا نعمل على كبت بعض من أفعالنا ومن أقوالنا ومن سلوكنا. إلا أن السلسلة لا تلبث في مواصلة جريها من تحت، ولا تتوانى في التعبير عن متطلباتها والتأكيد على مديونيتها، وكل ذلك من خلال العرض العصابي. وعلى هذا الأساس يكون الكبت بجانب العصاب.

أما الإنكار فهو من قبيل الخطاب ويتعلق بما نحن قادرين على الإتيان به الى قارعة النهار بطريقة ملفوظة. وعلى هذا المستوى بالتحديد يتدخل مبدأ الواقع. ولقد عبر فرويد عن ذلك بوضوح تام في ثلاثة أو أربعة مواضع من عمله، سبق

الأمر لا يتعلق فقط
بالوقوف على موقع
الأحداث المخزونة في
الذاكرة وكذا على
تواترها الزمني كى
تتم استعادة قسط من
الزمن المفقود، وإنما
يتعلق الأمر أيضاً
بوجود أشياء تحدث
على المستوى
الموضعي

أن تعرضنا لها خلال فترات مختلفة من تعليقنا. يتبين من خلالها أن الأمر بإسناد أو إضفاء الذات قيمة الوجود على الموضوع وليس فقط قيمة الرمز. فبخصوص هذا المستوى الذي يحدده بمثابة مستوى حكم الوجود، يشير فرويد، وبعمق يضاهي ألف مرة التعبير المعتمد في زمانه، الى أن ما يتعلق به الأمر خصوصاً هو العثور على الموضوع من جديد. (97)

فكل اقتراب إنساني للواقع يتوقف على هذا الشرط الأساسي ويخضع له. إن الذات تبحث عن موضوع رغبته في حين ليس هنالك ما يمكنها من الإقتراب إليه. أما الواقع فتتم هلوسته منذ البداية لكونه ينبني على الرغبة. إن النظرية الفرويدية المتعلقة بنشأة عالم الموضوعات والمتعلقة بالواقع كما تم تحديده مثلاً في آخر كتاب "تفسير الأحلام"، والذي يتم الرجوع إليه كلما تعلق الأمر بهذا الواقع أساساً، تتضمن فكرة أن الذات تبقى عالقة بمستوى ماهو بمثابة موضوعها المركزي، موضوع تحقيق رغبته الأساسية.

فهذا هو الصنف من عمل فرويد ومن فكره الذي يتم استرجاعه باستقاضة في إطار هذه الكتابات التي يتم إنجازها حالياً حول العلاقة ما قبل أوديبية والتي تقضي في آخر المطاف الى القول خطأ بأن الذات تبحث دوماً على تحقيق العلاقة البدائية بالأم. وبتعبير آخر، ففي حين أدخل فرويد جدلية المبدئين المتلازمين واللذين لا يمكن التفكير في أحدهما من دون الآخر وهما مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، فلقد تم تقضيل أحدهما وهو مبدأ اللذة وتم التركيز عليه على اعتبار أنه يسيطر ويشتمل على مبدأ الواقع.

إلا أن مبدأ الواقع هذا يتم تجاهله من حيث ماهيته. فهو يشعني بالضبط ما يلي: ليس من المنتظر أن تجد الذات موضوع رغبته إذ لا يتم اقتيادها إليه بواسطة القنوات والسكك الطبيعية المسخرة لتوافق غريزي مركب بصفة مسبقة كما نلاحظه في عالم الحيوانات، بل يلزمها على العكس أن تعيد إيجاد الموضوع الذي يكون انبثاقه مهلوساً أساساً. وهذا يعني طبعاً أنها تعيد الالتقاء به. وهذا بالتحديد ما يعنيه مبدأ الواقع. فالذات لا تلتقي أبداً إلا بموضوع آخر كما يقول فرويد وهو موضوع يلبي الضرورات المعنية بطريقة مرضية الى حد ما. فهي لا

إن ما ننساه دائماً
وأبداً هو أنه إذا ما
احتل أمر ما بابج
الصدارة فذلك لا يعني
أن أمراً آخر لا يحتفظ
بثمنه وبقيمتة في إطار
النكوص الموهجي.
فما هنا تستهجي
الأحداث معناها
السلوكي بالأساس

تجد أبداً إلا موضوعاً مختلفاً. وهذه هي النقطة الأساسية التي يتمحور حولها إيلاج مبدأ الواقع داخل الجدلية الفرويدية.

إن ما يلزم إدراكه، وذلك ما علمتنا إياه الخبرة العيادية، هو أن ما يتمظر في الواقعي يخالف ما تم اختباره والبحث عنه من طرف الذات. إنه يخالف ما تصبو إليه الذات تحت تأثير الأنا بصفته جهاز التفكير والسيطرة والبحث مع ما يتضمنه من استلابات ركيزة. إن ما يتمظهر في الواقعي يمكنه أن يبرز إما على شاكلة منعزلة ومنفردة كما هو حال الهلوسة الوجيزة التي تمت الإشارة إليها في حالة رجل الذئب وإما بكيفية أكثر شمولاً وانتشاراً كما حدث في حالة الرئيس شريبر. (98)

4

فما هي الظاهرة الذهانية ياترى؟ إنها عبارة عن بزوغ دلالة عظمى وهي دلالة تبدو وكأنها قد لا تعني شيئاً إذ أنه من غير الممكن ربطها بأي شيء آخر وذلك أنها لم تدخل أبداً في نظام الترميز. إلا أنه بإمكانها في ظروف معينة تهديد التركيب النفسية في مجملها. ففي حالة شريبر، هناك دلالة تخص ذات المريض، إلا أنه تم رفضها ولم يبق لها إلا أثر باهت في أفق شريبر وأخلاقياته. وبزوغ هذه الدلالة من جديد، هو الذي يسبب الإقحام الذهاني. وسترون إلى أي مدى يختلف ما يسبب الإقحام الذهاني عما يحدد الإقحام العصابي. فالأمر يتعلق بشروط متعكسة تماماً بينهما. ففي حالة الرئيس شريبر، لهذه الدلالة المرفوضة علاقة وطيدة بالجنسية البدائية المزدوجة التي قد حدثتكم عنها قبل قليل. فالرئيس شريبر لم يعمل أبداً على إدماج أي شكل من أشكال الأنوثة بذاته وهذا ما سنعمل على تبيانها من خلال النص.

إنه لمن الصعب اعتبار بأن قمع ميول ما أو رفض أو كبت نزوة تحويلية إلى حد ما بخصوص الدكتور فليشسيف، هو ما أدى بالرئيس شريبر إلى بناء هذيانه الهائل. فمن الضروري أن يكون هناك سبب يتناسب مع ما حصل له بالفعل. وأدلكم مسبقاً بأن الأمر يتعلق بالوظيفة الأنثوية في ما لها من دلالة رمزية أساسية والتي لا يمكننا التوقف عليها إلا على مستوى الإنجاب، وسترون لماذا.

لقد أدرك فرويد بأن
بعض التقلبات تقع على
البنية التخليقية للعالم
وبأنها تتفاعل مع
التقلبات التي تحصل
بالبنية الرمزية والتي
يلزم تسميتها كذلك
بعبث أن التذكر
يحدث بكل تأكيد
داخل النظام الرمزي

فهذا ما سيتجلى لدى شريبر، ليس أبداً في لحظة اختلال عقلي وإنما وهو في لحظة رفيعة من حياته، على شاكلة انبثاق في مجال الواقعي لأمر لم يختبره من قبل. سيبدو له على شاكلة بزوغ لغزابة عارمة تؤدي تدريجاً إلى إغراق شامل لكل معايير له لدرجة تضطره على إعادة ترتيب عالمه بالكامل.

فهل يمكننا الحديث هنا عن سيرورة تعويضية أو عن شفاء كما لم يتوان البعض عن القول، زاعمين بأن المريض لحظة استقرار هذائه، قد تمكن من الحصول على حالة أكثر هدوءاً مما كان عليه لحظة بزوغ الهذيان. فهل هذا شفاء حقاً؟ إنه سؤال يستوجب الطرح، إلا أنني أعتقد أن الحديث هنا عن سيرورة شفاء هي من قبيل المغالاة والتعسف. (99)

فماذا يحدث إذن في اللحظة التي يتمظهر فيها من جديد على مستوى الواقعي ما لم يتم ترميزه؟ إنه على كل، من غير المفيد الحديث بهذا الصدد عن مفهوم الدفاع. فمن الواضح هنا أن ما يظهر في مجال الواقعي إنما يظهر على مستوى الدلالة، إلا أن هذه الدلالة لا تصدر عن مكان محدد ولا تفدي إلى شيء آخر غيرها. إنها دلالة أساسية وتخص ذات المريض بالضبط. في هذه اللحظة يهتز ويتداعى الكبت الذي يتدخل كلما وقع صراع بين الأنظمة. لكن لماذا لا يلعب الكبت دوره هنا، بمعنى أنه لا يؤدي إلى ما يحصل عندما يتعلق الأمر بالعصاب؟ فقبل معرفة لماذا، يجب أولاً دراسة الكيف. وسأعمل على التركيز على ما يمكن من التفريق بين العصاب والرهان.

فعندما تظهر نزوة أنثوية أو مهدنة لدى شخص ما وقد تم إدماجها داخل نقاط مختلفة من عملية الترميز الأولية لديه، داخل عصابه الطفلي مثلاً، فإنها قد تعبر عن نفسها بواسطة أعراض متنوعة. وهكذا، فإن ما تم كبته، يعبر عن نفسه على كل حال، وذلك لأن المكبوت وعودة المكبوت هما شيء واحد، بل ونفس الشيء. فمن داخل الكبت، بإمكان ذات المريض أن تتجو مستعينة بما هو مستجد لديها فيحصل اتفاق وتراضي. وهذا ما يميز العصاب. إنه الأمر الأكثر جلاءً على وجه البسيطة وإن كان الكل يجتهد في عدم إبطاره كذلك.

عندما يفسر فرويد
الهذيان بنكوص
نرجسي للبيدو،
فيؤدي انسلاخ الليبيدو
عن المواضيع إلى
انعدام موضوعاتي،
فإن هذا يعني لديه،
وهي حدود ما توصل
إليه آنذاك من تنظير،
بأن الرغبة التي يلزم
التعرف عليها داخل
الهذيان، تتموضع
بمستوى مخالف تماماً
لما هو عليه الحال
بالنسبة للرغبة التي
تصبو إلى الإحتراف
بها بداخل العصاب

أما الإلغاء فهو على غير مستوى الكبت. فمع بداية الذهان، عندما يأخذ اللامرئ له في العودة من جديد في الواقعي، فقد تحصل إجابات من جانب آلية الإلغاء، إلا أنها إجابات غير متوافقة. فما هي بداية الذهان يأتري؟ وهل للذهان، كما للعصاب، فترة قَبْتابيخية؟ وبداية، هل هناك ذهان طفولي؟ لا أقول بأننا سنجيب على هذا السؤال وإنما سأطرحه على الأقل.

فكل شيء يشير الى عدم وجود فترة قَبْتابيخية في الذهان. فقد يحدث، خلال ظروف معينة لابد من تحديدها، أن يظهر في العالم الخارجي شيء لم يتم ترميزه مبدئياً. فتجد ذات المريض آنذاك نفسها في حالة قصور وتعطل مطلق، غير قادرة على إنجاح عملية الإثبات بخصوص الحادث. فما يحدث إذن يتميز بكونه مقصي كلية من عملية التراضي التي تؤدي الى الترميز داخل العصاب. فما هو مقصي تتم ترجمته في مجال آخر، في شاكلة رداً فعل متواصلة على المستوى التخيلي. (100)

ففي الذهان، نظراً لإنعدام قدرة ذات المريض على إعادة الإتفاق بينها وبين الآخر، وبانعدام قدرتها على إقامة أي وساطة رمزية بينها وبين ما جد لديها، فإنها تتدرج داخل كيفية مغايرة للوساطة تختلف كلية عما هو عليه الحال في العصاب. ففي الذهان يتم تعويض الوساطة الرمزية باندثار وانتشار تخيليين، تتدرج فيهما إشارة مركزية لوساطة ممكنة، لكن بشكل مشوه وعديم الرمزية. أما الدال فتحدث به تقلبات عميقة تعمل على إضفاء نبرة خاصة للحدوسات الأكثر دلالة بالنسبة لذات المريض. فاللسان المركزي عند الرئيس شربير هو فعلاً عبارة عن إشارة الى بقاء متطلبات الدلالة داخل عالمه التخيلي هذا.

إن علاقة ذات شربير بالعالم هي علاقة مرآوية. فعالمه يتكون أساساً من علاقته مع هذا الكائن الذي هو في مكانة الآخر بالنسبة إليه. إنه الله ذاته. وكأن شيئاً شبيهاً بعلاقة رجل بامرأة قد تم تحقيقه بينهما. إلا أنكم سترون، عندما ندرس هذا الهذيان بتفصيل بأن هذين الشخصين ؛ الله من ناحية وكل ما يتعلق به من كون وسماوات، ومن ناحية أخرى شربير وهو بالحرف مجزء الى شتى الكائنات المتخيلة. وسترون بأنهما عبارة عن بنيتين متتاليتين بكل دقة. إنهما يعرضنا

إننا بخصوص العصاب
نبقى دائماً داخل
النظام الرمزي،
بالإضافة الى ازدواجية
المدلول والدال والتي
هي بمثابة ما ترجمه
فرويد بعبارة التسوية
العصبية

المكبوت، هي حالة
العصاب، يعاود
تمظهره في نفس
المكان، في نفس
المكان الذي تم كبته
فيه، أي في وسط
الرموز. ولكون
الإنسان يتجمع في هذا
الوسط ويتعامل معه
كفاعل وناشط، فإن
المكبوت يتمظهر في
نفس المكان مُتَعَا

أماننا وبكيفية جد جذابة، كل ما يتم تجنبه وتغطيته وتهذيبه في حياة الإنسان العادي والمتعلق بجدلية الجسد الممفصل مع العالم التخيلي والتي تركز عليها البنية العادية.

إن دراسة هذيان شربير تحظى بفائدة جمى لكونها ستمكنا على الوقوف بشكل وافر على الجدلية التخيلية. فإن كانت هذه الجدلية تتميز عن كل ما يمكن افتراضه في علاقة غريزية وطبيعية، فذلك بسبب بنية أولية حدناها في البداية وهي بنية مرحلة المرأة. فهذه البنية تضع العالم التخيلي للإنسان وبكيفية مسبقة بكونه عالمًا مفككا. وهذا ما نقف عليه هنا بصفة مكبرة وهي واحدة من فضائل تحليل الهذيان في حد ذاته. فلقد أكد المحللون دائما على أن الهذيان يبين لنا لعبة الهوامات في طابعها الإزدواجي والى أقصى حد. فالشخصين اللذين ينحصر فيهما العالم بالنسبة لشربير، قد تم تكوين أحدهما طبقا للأخر، والواحد منهما يقدم للأخر صورته منعكسة.

المهم هو معرفة كيف تتم الإجابة هكذا، عن طلب تم تقديمه بشكل جانبي لإدراج ما تم بروزه في الواقعي والذي يمثل ما لم يتمكن المريض من ترميزه قط. إن ضرورة ملحة من طرف النظام الرمزي، ما لم يتم إدماجها داخل ما تضمنته الجدلية التي عاش المريض من خلالها، فإنها تخلف تشققات متتابعة وتهتكات في شبكة المنسوج من خطابه وهو ما يسمى هذيانا. إن الهذيان لا يفقد بالضرورة علاقته بالخطاب العادي إذ بمقدور المريض أن يرضى بهذيانه وأن يقسمنا إياه كعالم لم تتقطع بداخله كل أواصر الإتصال.

وستتابع تحليلنا في الحصة المقبلة حول نقطة الإنقاء والتقاطع بين الإلغاء والكبت من جهة مع الإنكار من جهة أخرى. (101)

11 دجنبر 1956

أما المكبوتة في
الذهان، إذا ما كنا
نفقه قراءة فرويد،
يعاود الظهور في
مكان مغاير، في
التخيلي وبدون قناع

تحقيق الرغبة المكبوتة
على المستوى الرمزي
في العصاب، و تحقيقها
على المستوى التخيلي
في الذهان

الفصل السابع: الإنذار التخييلي

- ثورا Dora ومُضلعها الرباعي.
- الأيروس والعدوانية لدى سمك أبو شوكة.
- ما يسمى بالأب.
- تفتت الهوية.

كنت أنوي أن أتعلم هذا اليوم في هوية الحق، وفكرت بأن هذا حق في حد ذاته. ثم أنني طمأنت نفسي معتبرا بأن ما نقوم به هنا ليس بعمل إنفرادي ولا اعتباطي. إلا أن ما سنقوم به ليس بالعمل السهل. لماذا؟ لأن كل عمل إنساني وبالخصوص الأعمال الوعرة، طبقا لقضاء محتوم، تنتهي دوما بالتعطل بسبب هذا الشيء الملعن الذي نسميه بالكسل. ولقياس صعوبة هذا العمل الذي نؤدي القيام به هنا، يكفي إعادة قراءة نص فرويد حول الرئيس شربير، قراءة لا متحيزة وبعين وعقل تم تنظيفهما من كل الأغايط التي نسمعها حول المفاهيم التحليلية.

إنه نص يتمتع بامتياز مطلق. إلا أنه لا يفعل أكثر من وضعنا في طريق اللغز. فكل التفسير الذي يعطينا فرويد إياه حول الهذيان يصب فعلا في رافد مفهوم النرجسية الذي لم يعمل على إيضاحه بعد، وعلى الأقل خلال الفترة التي كان يكتب فيها عن شربير. إن المحللين اليوم يتصرفون وكأن النرجسية شيء مفهوم بذاتها. فتراهم يتسابقون إلى القول بأن الذات قبل أن تتجه نحو مواضيع خارجية، فإنها تمر بمرحلة يتخذ فيها الشخص جسده كموضوع. ففي هذه السمة يأخذ لفظ النرجسية معناه فعلا، لكن هل هذا يعني أن لفظ النرجسية لم يُستعمل قط إلا بهذا المعنى؟ إن السيرة الذاتية للرئيس شربير، كما أتى بها فرويد للإستشهاد

لقد وُضِعَ شربير فعلا
أثناء استشفائه تحت
رقابة مستمرة وكان
يتم حبسه ليلا في
زناينة ويمنع من كل
مُحَدَّة أو أكلة وفي
فترة كُماته نجده في
حالة مرض حادة وجد
خطيرة

على هذا المفهوم، تدلنا رغم ذلك على أن ما تشتمل منه نرجسية الرئيس هو اتخاذ لوضعية أنثوية في علاقته مع أبيه، وضعية تتضمن الإخصاء لا محالة. وهذا ما سيجد حلاً له في العلاقة المبنية على هذاء العظمة بحيث أن الإخصاء سوف لن يُخفف بتاتا إنطلاقاً من اللحظة التي يحتل الله فيها محل الزوج. (103)

بالإجمال وتطابقاً مع الصيغ التي اقترحها فرويد حول العظام في هذا النص، فإنه يمكن تلخيص خطاطته على الشكل التالي: "أنا لا أحبه هو، أما من أحبه فهو الله" وبالمقlob، "إن الله من يحبني". لقد جعلتكم في المرة السابقة تلاحظون بأن هذا ربما غير مرضي كلية. إنه ليس أكثر إضاءة من الصيغ التي أتى بها فرويد وإن كانت مضيئة للغاية. إن الانقلاب المكرر (إني لا أحبه، إني أكرهه، إنه يكرهني) يقدم فعلاً مفتاحاً لآلية الإضطهاد. إلا أن المشكلة تتعلق بضمير الغائب، هو. فلقد تم تعدده وإفراغه من ذاتيته على ما يبدو. إن ظاهرة الإضطهاد تكتسي هنا شكل علامات تنكر الى ما لا نهاية. فالشخص المضطهد لا يعدو كونه ظلاً لموضوع هو فعلاً مصدر الإضطهاد. وهذا ليس أقل حقيقة بخصوص الإله الذي يتعلق به الأمر أثناء يُنوع هذيان الرئيس شربير.

ولقد جلبتُ انتباهكم الى المسافة الكبيرة التي تفصل بين علاقة الرئيس شربير بالإله وبين أبسط عطاءات الخبرة الصوفية. إنها مسافة جد واضحة لدرجة أن إعادة النظر فيها يصبح مثيراً للسخرية. إن وصف شربير الشديد الدقة لله كشريك وحيد مع ما يترتب عن ذلك من تمجيد لشخصه، يتركنا في حالة ارتباك حول طبيعة هذا الإله.

فما قاله لنا فرويد بخصوص انسحاب التعلق الليبيدي عند شربير بعيداً عن الموضوع الخارجي، هو في صميم المسألة. لكن يبقى علينا التفكير في ما يعنيه هذا القول. فعلى أي مستوى تتم مزولة هذا الانسحاب؟ إننا نحس بأن شيئاً ما قد عمل على تغيير الموضوع بعمق لدى شربير، لكن هل من الكافي إرجاع هذا التغيير الى إحدى تنقلات الليبيدو والتي نعتبرها بمثابة المركز للآليات العصابية؟ فما هي ياترى المستويات والمجالات التي يعينها الأمر هنا، بخصوص شربير والتي تمكنا من تحديد التغيرات التي تطرأ على طبع الآخر والتي تمثل دائماً عمق الإستيلاّب في الحمق؟

لقد استمر حيز شربير
ليلاً فيما يسمى بنزعة
المعتوه حيث كان
يرافقه في حلقة صغيرة
من حديد أبيض، فلم
رصاص وفتحة أوراق
أخذ يخط عليها
ملاحظات مقتضبة أطلق
عليها اسم الدراسات
الوجيزة

نحن لا نعلم متى توفي
شربير. فأما ما لنا به
علم فهو أن المرض
عاجده سنة 1907
وتم استقباله مرة
أخرى في مصحة،
وهذه إشارة من
الأهمية بمكان.

سوف أسمح لنفسي هنا بـرجوع قصير إلى الوراء كي أحاول أن أجعلكم تبصرون بكل صفاء بعضاً من ملامح المظاهر التي ألفتموها. ولنأخذ حالة ليست من باب الذهان، حالة كان بودها أن تدشن الخبرة التحليلية الحقبة كما رتبها فرويد، إنها حالة دورا. (104)

إن دورا هستيرية ولذلك لها علاقات جد متميزة بالموضوع. إنكم تعلمون بالحيرة التي خلفها اللبس المتعلق بخصوص موضوع حبها الحق، سواء على مستوى المقابلة العيادية وحتى على مستوى مواصلة التحليل. إن فرويد أبصر خطأه في آخر المطاف وصرح بأن عدم تعرفه على موضوع حب دورا الحقيقي قد أدى به إلى إفشال التحليل بحيث أن التحليل توقف قبل الأوان من دون أن يسمح بحل صائب لما كان موضوع تساؤل.

إنكم تعلمون بأن فرويد قد ظن أنه لمح لديها مكنونا متصارعاً ينجم عن عدم إمكانياتها التحليلية عن موضوع حبها الأول والذي هو أبوها، كي تنتقل إلى موضوع أكثر سواءاً يتمثل في شخص رجل آخر. في حين أن موضوع دورا الحقيقي ليس هو غير المرأة المسماة في عرض الحالة بالسيدة ك. والتي هي عشيقه أبيها تحديداً.

لننطلق أولاً من عرض الحالة ثم أقدم تعليقي بعد ذلك. إنها، كما تعلمون، عبارة عن قصة رقصة مكونة من أربعة أشخاص؛ دورا وأبوها والسيد ك. والسيدة ك.. إن السيد ك. يصلح لدورا بمثابة أنا، إذ بواسطته يصبح بإمكانها مواصلة علاقتها بالسيدة ك.. أطلب منكم أن تتبعوني حول هذه النقطة وأن تضعوا ثقتكم في، ذلك أنني كتبت فافيه الكفاية حول هذه الحالة في مداخلة حول التحويل، مما يمكنكم العودة إليه بكل سهولة.

إن وساطة السيد ك. لوحدها تمكن دورا من مواصلة علاقة يمكن تحملها، فإن كان هذا الوسيط أساسياً للحفاظ على الوضعية فليس لكون موضوع شغفها من نفس جنسها وإنما لأن لها مع أبيها علاقات يحفظها التوحد به والتنافس معه بشكل عميق، ويزيد من حدة هذه العلاقات كون الأم عديمة القيمة في نظر زوجها. فيما أنه لم يكن بمستطاع دورا أن تتحمل العلاقة الثلاثية فإنه أصبح بإمكانها تحملها بل ومواصلتها بالفعل عن طريق هذه التركيبية الرباعية

إن الفلسفة، منذ مدة
وعلى أقل تقدير، منذ
كانت Kant، تعمل
كل ما في وسعها من
أجل تنبيهنا إلى تواجد
مبالات مختلفة للواقع
وبأن المشاكل تتموضع
وتنظم بمستويات
مختلفة أيضاً

ماذا يقدمه لنا
المرضى في أغلب
الأحيان يا ترى؟ إنهم
في الغالب لا يأتوننا إلا
بما نطلبه منهم، أي بما
نقترح عليهم الإجابة به
نحونا. إننا، بخصوص ما
يختبرونه، نشارك إلى
إقدام تفسيرات
وقولنا لا تهمهم هم
وإنما نخدمنا نحن

وما يبرهن على ذلك هو ما حدث فعلا عندما صرح السيد ك. ذات يوم بهذا القول المنذر: "إن امرأتي لا تساوي شيئا عندي". لاحظتها حصلت لدى دُورا ردة فعل وكأنها تجيبه على الشكل لتالي: "فماذا بقي إذن أن تساويه أنت عندي؟". وما كان منها إلا أن صفحته للثو، وإن كانت قد إحتفظت في حقه حتى الآن، بعلاقة أساسية لكنها ملتبسة من أجل الإبقاء والمحافظة على المجموعة الرباعية. وهذا ما أدى الى اختلال توازن الوضعية.

إن هستيرية دورا من المستوى الخفيف، فهي تبدي القليل من الأعراض. أتمنى أنكم تذكرون التركيز الذي بذلته بصدد البُحة التي لا تحدث لها إلا في لحظات الخلوة والملاقات الحميمة مع موضوع حبها. إنها ترتبط حقاً بالشبقية الجد مفرطة للوظيفة الشفاهية التي تتعدم خدمتها العادية كلما اقتربت دورا جداً من موضوع رغبتها. (105)

إلا أن هذا عرَض جد بسيط وليس بوسعه أن يدفع بها إلى طلب مساعدة فرويد ولا أن يحث أقاربها على الدفع بها نحوه. وعلى العكس، لما تخلى الشخص الرابع عن مقامه حدث للوضعية خلل وتفكك وظهرت لدى دورا متلازمة بسيطة متكونة من عرَض الإضطهاد تجاه أبيها. فحتى هذا الحد، كانت الوضعية معقدة شيئا ما، لكنها لم ترقَ الى ما يمكن تسميته بالأوبيريت الفييناوية. وكما أفسحت عن ذلك التحريات المنتالية، فإن دورا كانت تتصرف بلباقة فائقة كي لا يحصل خلاف أو خصام بسببها وحتى يحتفظ أبوها مع السيدة ك. بعلاقة حُببة مُرضية. إلا أن كل هذه العلاقات لدى دورا، بقيت والحق يقال، ملفوفة بكثير من الضبابية. لقد كانت وبقيت دُورا تغطي وتحمي الوضعية بأكملها وكانت تتوفق في ذلك بكل بساطة وطمأنينة. إلا أن دورا، مع تفكك هذه الوضعية، بدأت تدعي وتؤكد بأن أبأها يريد أن يدفع بها الى ارتكاب الزنى وذلك بالرغمي بها في أحضان السيد ك. حتي يحتفظ هو، في المقابل، على علاقته الملتبسة مع زوجة هذا الأخير.

فهل هذا سيسمح لي بالقول بأن دورا ذهانية؟ إنني لم أقل ذلك أبدا وأنتم تعرفون كم أنا حريص على الدقة في باب تشخيص الذهان. لقد اضطررت يوم الجمعة الماضي للمجيء هنا قصد مقابلة مريضة ذات سلوك عويص ومشاكس

لأننا، على خلاف

العياديين الآخرين،

على علم بأن الكلام

متواجد بيننا سواء

نطقناه أم لم نطقه. إنه

دوما موجود هاهنا في

منظومة قد تمت

تأريخها، وتم ضمها

داخل شبكة الأزواج

والمتضادات الرمزية

لكل من يحيطون بها. لقد جيء بي كي أؤكد بأنها ذهانية وبأنها ليست مصابة بعصاب قهري كما قد يبدو للوهلة الأولى. إلا أنني رفضت وضع تشخيص الذهان لأنه ليس هناك ولا واحد من الاضطرابات التي تعرضنا لها في دراستنا هذه السنة والتي تتعلق بمجال اللغة. فقبل أن نضع تشخيص الذهان، يلزمنا، أولاً وقبل كل شيء، التأكد من وجود اضطرابات في هذا المجال.

لهذا، لا يكفي وجود مطالبة لديكم ضد أشخاص ينوون الإضرار بكم، كي نجدنا أمام حالة ذهان بصددكم. فقد تكون هذه المطالبة غير مبررة وقد تشارك في هذيان الإعتداد بالنفس، إلا أننا مع ذلك قد لا نكون بعدُ بصدد ذهان محقق. بالفعل، ليست هذه المطالبة بغير صلة بالذهان بحيث أنها قد تبدي بصيصاً من هذيان. وقد يتم فعلاً التوقف على تلامس واستمرارية هذه المظاهر مع ما هو معروف عن العظامي بأنه شخص مفرط الحساسية ومتعصب وشكوك وفي حالة صراع دائم مع أقربائه. إلا أنه لا بد من وجود اضطرابات لغوية حتى يمكننا الحديث عن الذهان. فهذا، على كل حال، بمثابة اتفاق، أقترح عليكم الأخذ به ولو مؤقتاً.

إن دوراً تحس تجاه أبيها إحساساً ذا دلالة، إحساساً ذا طابع تأويلي بل وهذائي، إلا أنه ليس بإمكان هذا الإحساس تكوين هذيان. ومع ذلك فإنه إحساس حدسي يتمثل في اعتبار الآخر مصدر العدوانية وسوء النية وذلك بخصوص وضعية شاركت فيها ذات المريضة حقاً بعد أن عملت على تركيتها بكل إصرار وتمعن. (106)

فما معنى كل ذلك ؟ قلنا بأن خلاص حصل للوضعية نظراً لتغيب أحد عناصر رباعي الأضلاع الذي مكن دوراً من التماسك والتوازن حتى الآن. يمكننا هنا استعمال مفهوم المبادعة إذا ما عملنا على استعماله بالحذر الكافي. لقد تم حتى الآن استعمال هذا المفهوم بشكل فوضوي. أما نحن فلن نرفض لأنفسنا، من جراء ذلك، الإعتماد على هذا المفهوم مع ضرورة الاحتفاظ له طبعاً بتطبيق يتناسب من الوقائع. وهذا ما يؤدي بنا إلى صلب المسألة النرجسية.

إن مانسميه الإحساس
بالواقع عندما يتعلق
الأمر باستحضار
الذكريات، يبقى شيئاً
مبهماً، لأن هذا
الإستحضار يتبلور في
إطار استمرارية
تاريخية. فليس ذلك
لوحده ولا هاتمه
بمجرد ما يضيء هذه
الصبغة الواقعية وإنما
كلاهما في تظافر
مفعولهما المزدوج

فما هو الفهم الذي سنكونه حول النرجسية انطلاقاً من عملنا هذا ؟ إننا نعتبر العلاقة النرجسية بمثابة علاقة مركزية في التواصل البشري. فما الذي جعل خبرة المحلل النفسي تتبلور حول هذا المفهوم وترتكز عليه؟ إنه التباس في المقام الأول. إن النرجسية علاقة شبقية - فكل تماهي شبقية وكل تقمص للآخر بواسطة صورته داخل الإستحواذ الشبقية، يحصل عن طريق العلاقة النرجسية - وهي أيضاً ركيزة التوتر العدوانية. وابتداءً من اللحظة التي دخل خلالها مفهوم النرجسية في إطار النظرية التحليلية، تم رفع مرتبة العدوانية أعلى فأعلى داخل الإهتمامات التقنية. إلا أن بلورة هذين المفهومين لم تتخط مرحلة البداية. وعلينا أن نمضي أبعد من ذلك.

ولهذا الغرض بالضبط تصلح مرحلة المرأة. إنها تضفي وضوحاً أكبر على طبيعة هذه العلاقة العدوانية وعلى دلالتها. فأما إذا ما كانت العلاقة العدوانية تتدخل في هذه التكوينات التي قد تسمى بالأنا، فذلك لأنها مكونة له، وذلك أيضاً لأن الأنا هو في حد ذاته أخر وينبني على ازدواجية بداخل الذات. إن الأنا هو ذاك السيد الذي تقتبسه الذات من أخر والذي يتموضع في داخلها متقمصاً وظيفة السيطرة لديها. أما بخصوص ما قد يحدث لدى الذات من صدى لعلاقة الإقصاء المتجسدة في مقولة "إما هو وإما أنا"، خلال أي علاقة مع الأخر ولو على المستوى الشهواني، فذلك لأن ذات الإنسان، على المستوى التخيلي، تتكون على هذه الشاكلة، بمعنى أن الأخر على أهبة للأخذ مجدداً بزمام السيطرة لديها وبأنها أيضاً تحتوي على أنا غريباً عنها ولو جزئياً، وهو بمثابة سيد منغرس لديها من على كل ميولاتها وسلوكاتها وغازاتها ونزواتها.

إنني هنا، وبطريقة جد دقيقة تصبو إلى تبيان المفارقة، لا أفعل سوى التعبير عن تواجد صراعات بين النزوات وبين الأنا والتي تحتم ضرورة القيام باختيارها. فهناك من النزوات ما يتقبلها الأنا وهناك ما لا يتقبل. وهذا ما تمت تسميته عادة، ولست أدري لماذا، بوظيفة التركيب لدى الأنا. وبما أن هذا التركيب، عكس ما هو متوقع، لا يتحقق أبداً، فمن المستحسن القول بوظيفة السيطرة بدل وظيفة التركيب. أما هذا السيد فأين هو مقامه ؟ أهو في الداخل أم في الخارج؟ إنه دوماً وفي نفس الوقت في الداخل وفي الخارج. وعلى هذا الأساس فإن كل توازن تخيلي مع الأخر هو دوماً موسوم بتذبذب بالأساس.

إن الإحساس بما "قد
سبقته رؤيته" le
déjà vu، والذي
اصطدم النفسانيون
بصعوباته جميعاً
بخصوصه، يمكن
اعتباره بصفته جناساً
لما نحن بصدد ذلك
لأن المفتاح الرمزي
هو ما يصلح دوماً لذلك
محتواه

لنقم هنا بتقارب مع علم نفس الحيوان. إننا نعلم بأن للحيوانات حياة أقل تعقيدا منها عند الإنسان. فعلى الأقل، نحن نعتقد ذلك اعتمادا على ما نلمحه. ثم إن اللجوء الى ما هو بديهي كاف لوحده لجعل الحيوانات تحتل مقام المرجعية بالنسبة للإنسان وذلك منذ الأزل. فقد تكون للحيوانات علاقة بالأخر عندما يحصل لديها حاجة به. وتكون هذه الحاجة على شاكلتين: الأولى تتمثل في الحاجة الى أكله والثانية في مضاجعته. ويحدث كل ذلك داخل إيقاع طبيعي يتمثل في سلوك غريزي. وفي مقابل ذلك، لقد تم إبراز الدور الأساسي الذي تلعبه الصورة في علاقة الحيوانات بأشباههم، وبالضبط بخصوص انطلاق الدورات الغريزية.

إن الدجاج وما يشاكلها من طيور أهلية، يصيبها فزع كبير عندما تبصر ملامح طائر خطاف قم تم تعويدها على رؤيته ولو قليلا. ف رؤية هذه الملامح تخلف عندها ردات فعل هروبية وتحدث لديها نوعا من الزقزقة وصياح الهلع. في حين أن ملامح مختلفة بعض الشيء قد لا تترك أية ردة فعل لديها. ونفس الملاحظة تنطبق على مسألة انطلاق السلوكات الجنسية. وبنفس الشاكلة، يمكن مغالطة ذكر وأنثى سمك أبو شوكة. فأتناء المغازلة والإستعراض، يكتسي ظهر أحد الشريكين لونا معينا يُطلق لدى الآخر دورة السلوك الذي ينتج عنه تقاربهما النهائي.

فليس هناك إذن ما يمنع من الوقوف لدى الحيوانات على نقطة الإلتقاء بين الأيروس وبين العلاقة العدوانية والتي حدثتكم عنها لدى الإنسان. وذلك ما يمكن إبرازه واستجلاؤه بل واستخراجه لدى سمك أبو شوكة. إن في حوزة أبي شوكة منطقة تتسع كثيرا عندما تحل فترة استعراضه الذي يتطلب مساحة لا بأس بها في أعماق مياه تكسوها أعشابا. وفي نوع من احتفال عرسي، يقوم الذكر برقصة حقيقية همها الأول يتمحور حول إثارة وجلب انتباه الأنثى ثم جعلها تستقبل وتتقبل مبتغاه. ثم يدفع بها داخل نفق صغير أعده خصيصا لها. إلا هناك أيضا شيء آخر لا يمكن تفسيره بكل سهولة. ذلك أن الذكر، بعد تحقيقه لمرماه، يجد رغم ذلك فائضا من الوقت ليحفر هنا وهناك حفرا عدة. (108)

لست أدري إن كنتم تذكرون فينومينولوجيا الثقب في كتاب "الكائن والعدم". إلا أنكم تعرفون الأهمية التي أخصها سارتر Sartre بخصوص سيكلوجية الإنسان وبالأخص، الإنسان البورجوازي وهو يلهو على شاطئ البحر. إن

إن ظاهرة "ما قد
سبقته رؤيته" تقتربه
كثيرا مما تدلنا عليه
الخبرة التحليلية
بخصوص "ما قد سبق
الحديث عنه". فهما
يتموضعان على نفس
المستوى إلا أن الفرق
بينهما هو أن "ما قد
سبق الحديث عنه"
يتعلق في الواقع ما لم
يتم الحديث عنه بعد
في التحليل

سارتر يرى في ذلك ظاهرة سلبية تقترب من إحدى مظاهر السلبية المزيفة. وبخصوص هذه الظاهرة، فإني أعتقد بأن أبو شوكة يعلمنا الكثير. فهو أيضاً يحفر ثقبه الصغيرة، وهكذا يضيف على العالم الخارجي سلبيته الخاصة. فثقبه هاته يجعلنا نحس حقاً بأنه بصدد امتلاك مجال معين من الوسط الخارجي بحيث لم يعد من المسموح به لأي ذكر آخر دخول هذا المجال الذي تم تحديده وإلا تربتت عن هذا الإقتحام ردود فعل قتالية.

أما الإختباريون، لما يعتورهم من حب اطلاع فائق، فلقد حاولوا معرفة الى أي حد يتم توظيف رد الفعل القتالي. حاولوا معرفة ذلك أولاً بتغيير المسافة الفصلة بين أبي شوكة ومنافسه، ثم بتعويض المنافس بشبه له. ولقد لاحظوا فعلاً في كلتا الحالتين بأن حفر الثقب أثناء الإستعراض وحتى قبله، هو فعل مرتبط أساساً بالسلوك الشبقي. فإذا ما إقترب المهاجم مسافة معينة من المكان المحدد، فإن ردة الفعل القتالية تصدر عن الذكر. وأما إذا بقي المهاجم بعيداً الى حد ما فإن ردة الفعل لن تحدث.

فهناك إذا نقطة معينة تجد فيها ذات أبو شوكة نفسها في مفترق طرق بين التأهب للهجوم أو عدمه. فماذا يحدث آنذاك في هذه النقطة ؟ إن ما يحدث هو مظهر السلبية النزوي والذي هو عبارة عن نشاط السلوك الجنسي متمثلاً في حفر الثقب. بمعنى آخر، عندما لا يعرف أبو شوكة ما هو فاعله على مستوى علاقته مع مشابهه من نفس الجنس، عندما لا يعرف هل يقوم بالهجوم أم لا، فإنه آنذاك يقوم بفعل شيء ما، شيء يفعله عادة عندما يتعلق الأمر بممارسة الجنس. فهذه النقطة التي لم تغب عن ناظري الإيطلولوجي، لا يخص أبو شوكة وحده. إنه لمن المعتاد لدى الطيور أن يتوقف العراك فجأة فيأخذ أحدها بتمشيط ريشه في شغف كما يحصل له عادة عندما يتعلق الأمر بنيل إعجاب الأنثى.

إنه لمن المدهش أن كونراد لورينتز Conrad Lorenz، وإن لم يشارك في سيمناري، قد ظن أنه من اللازم تصدير كتابه بصورة جد جميلة وملغزة لأبي شوكة أمام المرأة وهو في وضعية مائلة؛ الذنب الى أعلى والأنف الى أسفل. إنها وضعية لا تحصل عن أبي شوكة أبداً إلا وهو في استعداد للضرب بأنفه على

ليكن هي علمكم بأن
هناك قوانين رمزية
بالأساس، تصيغ بنية كل
حساب، فتتجلى هي
عمليات الفصل بين
المعاني أو تعليقها أو
إيقافها. إنها قوانين
تحول فعلاً دون تسجيل
الكلام الداخلي على
شاشة متواصلة. فهذه
البنية العالقة بمختلف
التصرفات المعتادة،
هي بالأساس بنية اللغة
أو طابعها المتجمد.

الرمال كي يحدث فيه تقوبا. وبتعبير آخر فإن صورته في المرأة لا تتركه غير مبالي وإن كانت لن تدفع به الى تحقيق دورة السلوك الشبقي بكاملها والتي بإمكانها أن تضعه فعلا عند ردة الفعل الحدية بين أيروس والعدوانية والتي يتم الإعلان عنها بحفر الثقوب.(109)

وهكذا فإن الحيوان كذلك خاضع لتأثير لغز خديعة الشبه. فالخديعة تدخل في وضعية إصطناعية وملتبسة وتتضمن اختلالا وتنقلا على مستوى السلوكات. وهذا ليس من شأنه أن يدهشنا ما دمنا قد نبينا قيمة الصورة المرآوية لدى الإنسان. إن وظيفة هذه الصورة أساسية لدى الإنسان بحيث أنها تمدّه بالمكمل الأورتوبيدي لنقصانه الولادي، ولفقدانه القدرة على التوافق الأساسي الماجم عن عدم اكتماله لحظة الولادة. إنَّ لَمْ شَمْلِهِ لن يتم بالكامل مادام قد حصل له بالتحديد عن طريق استيلابي وعلى شاكلة صورة غريبة عنه، تُكوّن لديه وظيفة نفسية جديدة ومبتكرة. وهكذا فإن التوتر العدوانى المتعلق ب "إما أنا وإما الآخر" تندمج كلية في كل شكل من أشكال النشاط التخيلي لدى الإنسان.

فلنحاول إذن أن نتصور العواقب التي تتجم عن الطابع التخيلي لسلوك الإنسان. وهذا الاقتراح نفسه مُتخيل وأسطوري لسبب هو أنه لا يمكن أبدا وبكل بساطة إختزال السلوك الإنسانى داخل العلاقة التخيلية. لكن لنفترض لحظة، إنسانا قد انغمس كلية داخل علاقاته مع أشباهه وداخل هذا الإنجذاب المشبّه والمميز في أن، فما قد ينتج عن ذلك؟

لقد سبق لي، لأجل توضيح ما أقوله، أن استقيت أمثلي من مجال تلك الآلات الصغيرة الشبيهة بالحيوانات والتي أمسينا نلهو بابتكارها منذ زمن. في تركيبها آليات تم إعدادها لدراسة عدد من السلوكات التي قيل بإمكانية مقارنتها بسلوكات الحيوانات، وهذا ممكن الى حد ما. إلا أن هناك أيضاً عدد من السلوكات التي يمكن دراستها كأحداث لا يمكن التكهن بوقوعها، مما يجعل هذا النوع من الدراسة يشمل أيضاً التصورات التي يمكن لنا تكوينها عن أي نشاط يستمد طاقته من ذاته. لنفترض آلة لا تضم جهازا يشرف على تنظيمها، مما يجعل العضو الذي يحرك الرّجل اليمنى لا يتناغم مع العضو المحرك للرجل اليسرى. وهذا التناغم لا

أن الإقرار بوجود
الاشعور يعنى أن
التعديلات الذي تطرأ
على الحديث الداخلي،
وإن تفادى المرء
الإنجذاب إليها، فإنها لأبد
حاصلة. وليس هناك من
معنى آخر ممكن
يمكن إضفاؤه على
الاشعور الفرويدي
تجرب هذا

لقد بقي شريبير أمام ما
أنتبه به تلك الأصوات
في حيرة وحصول، قائلا
بأنه "قد شبي للأمر
أن تكون كذلك، إلا
أنه لم ينتبه الى ذلك
من قبل

يمكن تحقيقه في هذه الآلة إلا بتوسط آلة تصوير تنقل إليها صورة آلة أخرى وهي في حالة نشاط متناغم. تفكروا في تلك السيارات الصغيرة التي نراها خلال الحفلات الشعبية تنتقل بسرعة فائقة داخل مجال غير مؤطر والتي ينتظر منها التصادم كهدف أساسي للتسلية واللهو. فإذا كان هذا النوع من الفرجة يخلف كل هذه اللذة، فربما لأن التصادم يشكل ضرورة ملحة لدى الإنسان. فماذا قديحدث لو أن عددا كبيرا من هذه الآلات الصغيرة تم الدفع بها وسط الحلبة؟(110)

أما إذا كانت كل واحدة منها موحدة ومنظمة بفضل رؤيتها لآلة أخرى، فلن يكون من المستحيل حسابيا التخمين بأن ذلك قد يؤدي الى تجمع تلك الآلات الصغيرة وسط الحلبة حتي تصبح مجمدة كلها في كتلة واحدة لا يحد من انصهارها إلا مقاومة هياكلها الخارجية. إنه اصطدام شامل وتهشيم كامل. فما هذا إلا مجرد خرافة حكيمية مفادها أن تبرز لكم بأن التباس العلاقة التخيلية والفجوة التي تتبني حولها يتطلبان أمراً يضمن بقاء واستمرارية العلاقة والوظيفة والمسافة. وهذا هو ما تعنيه عقدة أوديب بالتحديد.

فعدت أوديب تعني بأن العلاقة التخيلية والصراعية والمحرمة مغبتها التناحر والهلاك. ولكي يتمكن الإنسان من تحقيق العلاقة الأكثر طبيعية، علاقة الذكر بالأنثى، فلا بد أن يتدخل وسيط بصفته كصورة تتم عن النجاح وكنموذج للتلاؤم والتناغم. بل لابد من قانون ونظام رمزي ولا بد من تدخل نظام وسلسلة الكلام وبمعنى آخر وبالإجمال لا بد من تدخل الأب. إن النظام الذي يمكن من تجنب الإصطدام الذي قد يؤدي الى تحطيم الوضعية بالكامل، ينبني على وجود إسم الأب هذا.

أقول وأكرر بأن النظام الرمزي يجب اعتباره كظاهرة ترادفية ومن دونها لا يمكن للإنسان، هذه الذات العجيبة والغريبة، أن يحظى حتى بحياة حيوانية. إن الأمور تتراعى لنا على هذه الشاكلة في الوقت الراهن إلا أن هناك ما يجعلنا نعتقد أنها كانت هكذا دوماً، ذلك أنه كلما تم العثور على هيكل عظمي، فقد يتم اعتباره إنسانيا كلما وُجد مدفونا. فما الباعث ياترى لدفن هذا الحطام داخل غرفة من

إن المهم يكمن في فهم ما نقوله. ولكي نفهم ما نقوله يجب رؤية تضاعفه وإدراك الأصداء الناجمة عنه والترجمات الدلالية التي تكونه. فأبنا كانت هذه الدلالات ومهما تكاثرت المعاني المتعاضدة، فذلك ليس محض صدفة إطلاقاً

حجر؟ إن هذا الحدث يستلزم وجود نظام رمزي مكتمل، نظام يتطلب أن نخط على حَجَر القبر مكانة الشخص في السلم الاجتماعي. وكونه يحمل هذا الاسم أو ذاك هي مسألة تتعدى فعلا وجوده المادي. إن اسمه غير مرتبط إطلاقا بوجوده المادي بل يتحده ويدوم الى ما بعده وهذا شيء لا يفترض بتاتا أية اعتقاد في أزلية الأرواح.

فإذا ما كنتم غير مبصرين بأن ابتكارية فرويد تكمن في كونه قد أبرز هذه المسألة، فيحق لنا أن نتساءل عما أنتم فاعلوه في التحليل النفسي ولما أنتم باقون في مجاله. إن نصا كهذا الذي سنقوم بقراءته لن يحصل على أهمية ما إلا ابتداء من اللحظة التي نلمح خلالها بأن هاهنا يكمن ما هو أساسي في التحليل. فلكي يمكنكم الإقتراب من بنية ما يقدمه الرئيس شربير، يتوجب أولا أن تبقى حاضرة في أذهانكم هذه الفكرة التي تقيد بأن النظام الرمزي متواجد في حد ذاته، خارج الذات، وبأنه منفصل عن وجودها بل وبأنه مسبب ومحدد لها. (111)

3

إن مذكرات شربير هذه والمرتكزة على مراقبة جد غنية، ليست فريدة من نوعها، لكنها تفوق كل مثيلاتها من دون شك. ومن المرجح أن هذا الإمتياز يرجع، من خفة، الى تمكن شربير من نشر كتابه رغم ما تعرض له من حذف، ويرجع أيضاً من جهة أخرى، الى اهتمام فرويد بهذا الكتاب.

أما الآن وأنتم على بينة من وظيفة الترابط الرمزي، فإنكم ستصبحون أكثر حساسية وانتباها لهذا الإجتياح التخيلي الذي تتعرض له الذات كما يعرضه علينا شربير. إن ما يغلب على العلاقة المروية يتمثل في اندثار هوية الآخر. فكل الأشخاص الذين يتحدث شربير عنهم - ابتداء من اللحظة التي أصبح فيها على مقدرة من ذلك بحيث أنه قضى مدة طويلة وهو غير قادر حتى على الكلام، وسنرجع الى دلالة تلك الفترة - ينقسمون الى فصيلتين متواجنتين مع ذلك في جهة واحدة ومحصورتين داخل حدود معينة. فهناك من هم ظاهريا على قيد الحياة وما هم إلا ظلال بشر يتنقلون وقد تم صنعهم وتركيبهم بتسرع وبلا مبالاة. وهناك الأشخاص الأكثر أهمية وهم اللذين يقتحمون جسد شربير ويسكنوه. ولكنهم في الغالب عبارة عن أرواح ينقلبون أمواتا في آخر المطاف.

إن اللغة تتحرك دوما
داخل الإلتباس بعيش
أنكم، هي أغلب
الأحيان، خير دارين
البته بما أنتم به
ناطقون. إن قيمة اللغة
هي حديثكم المعتاد،
محض اعتبارية إذ لا
تفعلون بواسطتها سوى
أنكم تعيدون مخاطبكم
الإحساس بأنكم دوما
هنا

أما ذات المريض فما هي إلا نسخة شاهدة لهويته. فلقد أوحى إليه لحظة ما بأنه قد مات خلال السنة المنصرمة ولقد تم الإعلان عن موته على صفحات الجرائد. ولقد بقي شريبر يحتفظ لهذا الزميل الفقيد، بذكرى تجعل هذا الأخير أكثر نكاءاً منه. إن شريبر يتموضع هنا في محل آخر إلا أنه هو عينه من يتذكر هذا الآخر.

إن تفتت الهوية هنا يطبع بخاتمه كل جوانب العلاقة التي تربط شريبر بجميع أبناء جلدته على المستوى التخيلي. وفي أوقات أخرى يتحدث عن فليشسيغ الذي قال عنه بأنه مات أيضاً وبأن روحه صعدت الى المكان الذي لا توجد فيه إلا الأرواح الإنسانية والتي ستتاح شياً فشيئاً مع الكل الرباني بعد أن تتسلخ عن طابعها الفردي. ولكي يتم ذلك يلزمها اجتياز اختبار يزيل عنها دنسها ويسقط الشهوات اللاسقة بها وكل ماهو من قبيل رغباتها. لقد تم تهشيم الهوية وأصيبت ذات المريض، لا محالة، من جراء الطعن الذي لحق بهويته. لكن هذا ما شاعت به الأقدار، بحسب شريبر. "فلا يمكنني أن أقدم شهادة إلا على ما أوحى به إلي" يقول شريبر. (112)

وهكذا نرى، على طول هذه الحكاية، فليشسيغ وقد تلاشت أجزأؤه : فهناك من ناحية فليشسيغ الأعلى، فليشسيغ المنير، ومن أخرى ، جزء أسفل منه ذهب به الحال الى التفتت الى أرواح صغيرة يتراوح عددها ما بين الأربعين والستين. إنني أتخطى كثيراً من الأمور ذات قيمة وأرجو أن تعيروها الكافي من الإهتمام حتى يتسنى تتبعها في دقائقها. إن أسلوب شريبر هذا، مع ما يتميز به خطابه الهذائي من قوة لكفيل بأن ينبهنا إلى إلتنائه مع الفكرة التي تفيد بأن الهوية التخيلية للآخر ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع إمكانية تفتتها وتمفصلها. أما إذا كان الآخر قابلاً بنويها للإزدواج والتكاثر، فذلك ما يبدو واضحاً جداً في الهذيان.

وهناك أيضاً تصادم هذه الصور فيما بينها لدى شريبر، بحيث نجدنا، من ناحية، أمام هويات متعددة لشخص بعينه، ومن ناحية أخرى هناك تلك الهويات الصغيرة والملغزة والتي تخلف أضراراً مختلفة الشدة بداخله والتي يسميها مثلاً

إن تسعة أحشار
الخطابات المتداولة
فعلما ما هي إلا اعتبارية
ومختلقة بالكامل

لسيما ونحن ننطلق من
المبدأ القائل بأن علاقة
الذات بالرمزي هي
علاقة أساسية بخصوص
كل ما يتعلق باللاشعور

بالرجال الأقزام. فلقد أثرت هذه التركيبات الهلامية كثيراً في خيال المحللين النفسانيين لدرجة جعلتهم يتساءلون بصصدها فيما إذا كان الأمر يتعلق حقاً بأطفال أو بحبيبات منوية أم هي أشياء أخرى. لكن لماذا لا نكتفي بكل بساطة باعتبارها مجرد رجالاً أقزاماً وليس غير؟

فهذه الهويات التي لها بالنسبة لهويته قيمة هيئة، تعمل على اقتحام شريبر فتسكنه ثم تقسمه على نفسه. فالفكرة التي يكونها عن هذه الصور المختلفة، توحى له بأن هذه الأخيرة في تضالٍ مستمر وفي انقراض متواصل نظراً لإمتصاصها وابتلاعها داخل مقاومته الذاتية. ولا يمكن لهذه الصور أن تحافظ على استقلاليتها وما يعنيه ذلك من استمرارها في الإيذاء والإضرار به إلا إذا حصلت العملية التي يسميها بعملية الارتباط بالأراضي والتي لن يكون له بها علم إلا عن طريق ما يسميه باللسان المركزي.

وهذه الأراضي ليست مقصورة على الأراضي التي نطأها وإنما تعم أراضي الكواكب وأراضي النجوم. إنكم لتتعرفون هنا على هذا المجال الذي أسميته سابقاً بمجال الكواكب عندما عرضت عليكم مربعي السحري. ثم إنني لم أبتكر هذه الفكرة بالمناسبة فقط وإنما لكوني أحنثكم منذ زمن عن وظيفة الكواكب في الواقع الإنساني. فيلس من دون سبب إن كان الاسم الذي يتم إعطاؤه لكوكبة ما، منذ الأزل وفي مختلف الثقافات، يلعب دوراً أساسياً في بناء عدد من العلاقات الرمزية المركزية التي تبدو أكثر بدهاءة كلما وجدنا أنفسنا بصدد ثقافة أكثر بدائية كما يقال.

وهكذا، فكل جزء ينفصل عن الروح لدى شريبر، يتم ربطه في مكان آخر. وهنا يلعب إخوان كاسيوبوي Cassiopée دوراً كبيراً. كاسيوبوي هو إسم إحدى فيدريبات الطلبة أثناء حياة شريبر الدراسية. إن ارتباطه بزمالة كهذه والتي أبان التحليل عن طابعها النرجسي وحتى الجنسمثلي، يشكل بصمة مميزة للسوابق التخيلية لدى شريبر. (113)

فمن الممكن تصور أنه حتى لا ينعدم كل شيء لدى شريبر، وحتى لا تتكشم وتتغلق على نفسها شبكة العلاقة التخيلية لديه دفعة واحدة، فتتخفي في الظلام الدامس الذي كان شريبر بالقرب منه في البداية، كان لابد من ابتداعه هذه الشبكة

المبدأ يقتضي منا أن نتخلى عن هذه الفكرة التي تتضمنها نظم فكرية متعددة والتي مفادها أن كل ما يصوغه الفرد من كلام ما هو إلا توليفة خير طائفة وملتوية دوماً في حق تجربة معاشة يتم اختبارها واقعاً لا يمكن اختزاله

ذات الطابع الرمزي والتي تحتفظ على نوع من ثبات ودوام الصورة داخل العلاقات البيانية.

ولقد أسرف المحللون وبإطباب شديد في التفاصيل، في تأويل الدلالة التي تتعلق، من جانب الإستثمارات الليبيدية لدى المريض، بكون فليشسغ يبدو مسيطراً تارة وأخرى يبدو على شاكلة صورة ربانية تتموضع بمختلف طوابق الإله، بحيث أن الله نفسه له طوابقه. فهناك الله السابق والله الحق. بإمكانهم إذن تخيل إلى أي مدى ذهب المحللون في تفصيل وتدقيق كل هذا. طبعاً، لا قد لا تقلت هذه المظاهر من تأويلات ممكنة، إلا أن هنالك مجالاً يبقى مسيطراً بالنسبة لهذه المظاهر ومع ذلك لم ينتبه إليه أحد حتى الآن. فمهما بلغت هذه المظاهر من الغنى ومن الإثارة المسلية، ومهما بلغت من الليونة التي تمكن التوقف على مختلف الموضوعات في إطار اللعبة التحليلية، فهناك - وهذا هو الأهم - ظواهر سمعية متدرجة للغاية، تختلج هذيان شريبر من بدايته إلى نهايته.

إنها تبدأ من الهمس الخفيف لتصل إلى درجة خريف المياه عندما يتصادم شريبر ليلاً بأحريمان. إلا أنه يقوم بتعديل ما صرح به قائلاً بأن أحريمان لم يكن هناك لوحده. بل كان هناك أيضاً أورموزد، بحيث أنه لا يمكن الفصل بين إله الخير وإله الشر. فلقد كان شريبر إذن، لحظة ما، في تصادم مع أحريمان وهو يراه هذه المرة بعين البصيرة وليس بشفافية فوتوغرافية كما يحصل له خلال رؤيات مختلفة. فعندما كان في تقابل صدامي مع الله، قال له هذا الأخير القول الحق، القول الذي يرتب الأمور ويضع الأشياء في نصابها، لكونه الوحي الرباني في سموه وكماله. وماذا قال له ؟ لقد قال لشريبر بصفته الإنسان الوحيد الذي سيبقى بعد شفق العالم : "أنت جيفة".

ربما هذه الترجمة ليست مطابقة بكل دقة لكلمة Luder الألمانية. إنها الكلمة المستعملة في الترجمة الفرنسية وإن كانت أقل ألفة واعتياداً من مثيلاتها الألمانية. إنه من النادر حقاً أن ننتع زميلاً بكلمة "جيفة". فالكلمة الألمانية لا تتضمن فقط سمة الإنقراض والزوال وإنما تحتوي على ضمنيّات تجعل هذه الكلمة تقرب من أخرى يحصل استعمالها للإشارة إلى تأنيث المعنى بالأمر. وهذه الكلمة التي يسهل التوقف عليها في إطار المحاورات الأخوية وهي كلمة ننتاة Pourriture. الننتاة اللطيفة.

إن تجربة الهذاني

المعاشة، حسب

بلونديل، تتضمن

مكنونا أصيلاً ولا يمكن

اختزاله بحيث أن

المريض إذا ما تعدّش

عنه، فإنه لم ولن يمدنا

إلا بتعبير يصبو إلى

خداًعنا والتضليل بنا.

لهذا لم يبق لنا، بحسبه،

إلا التراجع والتخلي

عن تعمق الماستشفاة

هذا المعاش العيين

والممتنع

المهم في الأمر هو أن هذه الكلمة التي تغطي على هذه المواجهة الفريدة مع الله هي ليست كلمة معزولة، ذلك أن الشتيمة أمر متواتر في العلاقات التي يربطها هذا الشريك الرباني مع شريبر. تماماً كما يحدث في إطار العلاقة الشهوانية عندما يرفض أحد الشريكين الإندراج مباشرة فيشرع في التمتع. إنه الوجه الآخر مما قد ينجم عن العالم التخيلي. فالشتيمة المبيدة تمثل إحدى أعلى قمم فعل الكلام. (114)

فكل سلاسل جبال مجاله الكلامي المتراسة والمنظمة حول هذه القمة، يعمل شريبر على وصفها عن طريق عرض فائق الإقتدار. فكل ما يمكن لإختصاصي اللسانيات تصوره بخصوص تفكك اللغة، يمكن التوقف عليه فيما يحسه شريبر ويعانيه وما يعمل على إبرازه مع التوكيد على تنوع مستوياته ودرجاته، مما يضيف على المعلومات التي يقدمها في كتابه وفرة وغنى.

فعندما يتحدث عن الأمور التي تنتمي الى اللسان المركزي والتي تنظم العلاقات التي تربطه بالكائن الواحد والوحيد، فإنه يفصل بين مجموعتين: من ناحية هناك ماهو Echt. وهي كلمة تصعب ترجمتها وقد تعني ماهو أصيل وحق. إن شريبر يتوصل به دوماً على شاكلة أنماط لفظية تستحق الإهتمام وتتكون من عدة أنواع يتم الوحي بها كلها إليه. ومن ناحية أخرى هناك ما قد تم له حفظه عن ظهر قلب. لقد تم لشريبر حفظه مع غياب تام للمعنى وعلى شاكلة تكرار لفظي لبعض العناصر الجانبية من الجبروت الرباني وحتى الساقط منها. يضاف الى ذلك أنماط جد مختلفة من الإخراجات اللفظية التي قد تمكنا من الوقوف على مختلف الأبعاد التي تتبلور خلالها ظاهرة الجملة ولا أعني ظاهرة الدلالة.

إننا نقف هنا على وظيفة الجملة في حد ذاتها، من حيث لا تحمل بالضرورة معها دلالتها. وخير دليل على ذلك يكمن في ظاهرة الجمل المنبثقة من لا ذاتية شريبر وقد تم انقطاعها وتوقف استرسالها بحيث يبقى المعنى معلقاً. فعندما يتم النطق بجملة قد يحدث انقطاعها في الوسط، يصبح ما تبقى منها ضمناً وفي حالة دلالة. إن انقطاع الجملة يتطلب نهاية ليست محددة ويمكن التقاضها ضمن

نحن هنا إذا أمام
أمرين. إما أن نذهب
الى أن المذبان لا
يتم بأية صلة بمجالنا
نحن المحللين
النفسانيين، بمعنى أن
لا علاقة له بالاشعور،
وإما أن نعتبر بأنه
ينجم عن الاشعور في
الصيغة التي ركبناه
فيها، نحن هنا جميعاً

تشكيله جد ساشعة من الدلالات إلا أنها ليست أية دلالة كانت. فهنا يتم إعطاء القيمة والإعتبار للسلسلة الرمزية في بعدها الأسترالي والمتواصل. إن ههنا، في علاقة ذات شريبر باللغة كما في عالمها التخيلي، خطر يكمن في إمكانية انحصار كل هذه التركيبية الهوامية في وحدة قد تؤدي بشريبر ليس الى زواله هو وإنما الى زوال وجود الله الذي هو لغة بالأساس. إن شريبر قد كتب ذلك قطعاً، قائلاً بأنه يلزم على الأشعة أن تتكلم ويتحتم عليها في كل لحظة إحداث مظاهر التسلية واللهو حتى لا يتم اختزال الإله في الوجود المركزي لذات المريض. إن هذا ليس بالأمر الهين، لكنه يبين بكل وضوح علاقة الخالق بمخلوقه. فإذا ما أزيلت هذه الوظيفة فلن يبق خلفها إلا العدم الذي هو بمثابة ردف لها. (115)

فالكلام قد يحدث أو لا يحدث. فإن حدث فذاك باختبار تعسفي من طرف الذات الى حد ما. فالذات هاهنا في محل الخالق إلا أنها أيضاً مرتبطة بالآخر، ليس بصفته موضوعاً أو صورة أو ظلاً لموضوع وإنما بالآخر في بعده الأساسي الذي نعمل دوماً على تفاديه وتجنبه الى حد ما، بهذا الآخر الذي لا يمكن اختزاله إلى أي شيء آخر سوى الى ذات أخرى، بمعنى الآخر بكونه "هو". إن ما يميز عالم شريبر هو أن هذا "هو" قد تم فقده ولم يبق إلا "أنت".

إن مفهوم الذات يرتبط بوجود شخص أفكر بصده قائلاً : "إنه هو من فعل كذا". فليس هو الشخص الذي أبصره أمامي وهو يتصرف وككأن الأمر لا يعنيه. إنما هو ذاك الذي ليس هنا. إن "هو" هذا، هو المجيب عن كينونتي وبدون هذا "هو" فليس بإمكان كينونتي أن تكون أناً بصيغة ضمير المتكلم. فمأساة علاقة شريبر مع هذا "هو" تؤسس الإندثار الكامل لعالمه الذي يتقلص فيه "هو" الى مشارك واحد. إنه هذا الإله الغير متجانس ومتعدد الأجناس في آن واحد والذي مازال موجوداً في العالم الذي يتعامل شريبر معه.

فيفضل هذا الإله حقاً، يبقى بإمكان شريبر أن يقول قولاً حقيقياً، إلا أن هذا القول ميزته أنه دوماً ملغز. إنها ميزة كل أقوال اللسان المركزي لدى شريبر. ومن ناحية أخرى فإن هذا الإله يبدو وكأنه ظل لشريبر. فهو مصاب بتقلص

إن اللاشعور، هي
كنهه، مبنيين ومترايط
ومنسوج من لغة. وليس
فقط يلعب فيه الدال
دوراً جد مهم وإنما
يلعب فيه الدور
الرئيسي

المدلول ليس هو
بمثابة مواد خامه،
معطاة بصفة قبلية وهي
أنتظار الدلالة. إن
الدلالة هي الخطاب
الإنساني بكونه يفدي
دوماً الى دلالة أخرى

تخلي على مستوى الغيرية مما يجعله، على غرار شريبر، مصابا بنوع من التأنيث.

وبما أننا لم نلتق بشريبر شخصيا، فإننا مضطرون على كل حال لدراسة حالته من خلال فينومينولوجيا لغته. فبطوافنا إذن حول ظاهرة اللغة وبالتحديد حول ظواهر اللغة المهلوسة والغريبة والحدسية والمضطهدة، فإننا سنعمل على استجلاء بُعد جديد من فينومينولوجيا الذهنات.

18 دجنبر 1956 (116)

الفصل الثامن: الجملة الرمزية

- مفهوم الدفاع.
- شهادة المريض.
- الإحساس بالواقع.
- الظواهر اللفظية.

سوف نتمكن جميعاً من ولوج نص شربير. إن حالة شربير بالنسبة لنا هو نص شربير. وإنني سأحاول هذه السنة أن نتعرف على اقتصادية هذه الحالة بشكل أفضل.

إنكم لا محالة تحسون بالإنزلاق الذي يحدث رويداً رويداً داخل التنظيمات التفسيرية التحليلية. لقد ذكرتم سابقاً بأن تفسير فرويد يركز على كون المريض شربير يمر باقتصادية نرجسية أساساً. إنها فكرة جد ثرية ويلزمنا استخلاص كل تبعاتها. إلا أنه لم يتم استخلاصها في حينها فتم نسيان ما تفيده النرجسية عند النقطة التي توصل إليها فرويد في تنظيره عندما كتب حالة شربير. وابتداءً من ذلك الحين، لم يعد بالإمكان اعتبار ما أتى به فرويد من جديد في هذا المجال بالمقارنة مع التفسير الذي كان معمولاً به آنذاك.

سوف أرجع إلى أحد أولئك المؤلفين الذين أتوا بالأفكار الأكثر متانة بخصوص مسألة الذهانات وهو كاطان Katan. لقد أعطى هذا الأخير لمفهوم الدفاع مكان الصدارة. وبما أنني أود ألا نكتفي بالتعليق على التعليقات السابقة، يجب الإنطلاق من كتاب شربير نفسه كما يحثنا فرويد على ذلك.

وبما أننا أطباء نفسانيون، أو بما أننا على الأقل مؤهلون انطلاقاً من مشارب شتى في مجال الطب النفسي، فإنه من الطبيعي أن نقرأ بأعيننا كأطباء نفسانيين كي نكون فكرة عما يدور في حالة شربير.

على مر الأزمان
والعصور، تحدثت
انزلاقات دلالية تحت
نفس الدوال، مما
يبرهن على عدم
إمكانية التحليل على
وجود تقابل متزامن
ومتوازي بين النسقين

يجب عدم نسيان تطور مفهوم النرجسية في فكر فرويد. إننا الآن نستعمل مفهوم الدفاع بصدد أي شيء، معتقدين أننا هكذا نستعيد ما ورد ذكره سابقا في عمل فرويد. صحيح أن مفهوم الدفاع لعب دورا مبكرا في هذا العمل، وأن فرويد منذ 1894-1895 قام باقتراح تعبير "الذهانات العصبية الدفاعية". إلا أنه استعمل هذا اللفظ في معنى جد محدد.

فعندما تحدث عن هستيريا الدفاع، فقد عمل على فصلها عن النوعين الآخرين للهستيريا. وهنا تكمن أول محاولة لوضع أول تصنيف تحليلنفي حقيقي. فلترجعوا الى المقال الذي أشير إليه. فبحسب الموضة البلوليرية Bleulerienne، كان يتم اعتبار الأنماط الهستيرية بكونها نتاجا ثانويا للوضعيات التنموية الشكل. وهكذا تتجم هذه الأنماط عن فترة متميزة، فترة تنموية الشكل، يحدث أثناءها اضطراب في الوعي. أما فرويد، فهو لا ينفي وجود هذه الوضعيات التنموية، إلا أنه يقول فقط: "نحن لا نهتم بذلك. فليس ذاك ما نعتبره بمثابة السمة الفاصلة داخل تصنيفنا".

لذا، يجب علينا أن نتحقق مما نفعله عندما نقوم بالتصنيف. فبخصوص وردة على سبيل المثال، قد تبدأون بعد ما يعرض على أبصاركم من العناصر الملونة والتي نسميها بتلة. وهكذا فإن الوردية، في كل الأحوال، تعرض على الناظر، عددا من الوحدات يمكننا عدها، مما يجعلنا آنذاك نقوم بتطبيق بدائي لعلم النبات. لكنكم إذا ما دققتم وأمعنتم النظر، فإنكم تدركون بأن ما تبصرونه ليس بببتلات وإنما هي فصلات ولا تقوم بنفس الوظيفة طبعا. نفس الشيء بخصوص مجالنا. فهناك مستويات مختلفة يتدخل فيها بشكل متشابك ما هو جسدي ونشأوي ووراثي وبدني ووظيفي. أما التصنيف، فلكي تكون له مصداقية فلا بد أن يكون طبيعيا. لكن كيف يمكننا البحث ثم الحصول على هذه السمة الطبيعية؟

إن فرويد لم يرم بالوضعيات التنموية الشكل، كما قلنا وإنما قال بأنه لن يعطيها أكثر مما تستحق، لأن ما يهمه في إطار الخبرة التحليلية وخصوصا في هذه الفترة من استجلائاته الأولية، فهو شيء آخر. فما كان يهمه بالأساس يتعلق

المواد المرتبطة

بالصراخ القديم تبقى

محفوفة في الاشعور

على صيغة دال بالقوة

وليس بالفعل، على

صيغة دال افتراضي،

حتى يتسنى لها

الإنخراط داخل مدلول

الصراخ الحالي فتقوم

بخدمته كخاغة، أي

كعرض

نحن نعلم جيدا بأن

العظامي يعمل على

استعادة التفكير في

ماضي بمستوى تقدم

هذانه، وهكذا يتراجع

الى أقدم السنوات

ليموضع فيما منج

الإصطادات التي

أصبح عرضة لها

بذكرى الصدمة. وهذا بالذات ما كان يعنيه لديه مفهوم هستيريا الدفاع. لقد انبثق مفهوم الدفاع عنده ولأول مرة في إطار مجال التذكر والاضطرابات التي تحصل له. وكان ما يهم فرويد آنذاك يتعلق بما يمكن تسميته برواية المريض الوجيزة وإلى أي حد يمكن لهذا الأخير تبليغها عن طريق الكلام. وكما تعلمون فإن الأنسة أنا أو. - والتي أعطاني أحكم طابعا بريديا يحمل صورة لها عندما توجت بمرتبة ملكة المساعدات الإجتماعيات - قد سمّت هذه العملية "العلاج بالكلام".

وهكذا فإن هستيريا الدفاع هي هستيريا يُعبّر عما يحدث فيها من داخل الأعراض وبواسطتها. ولهذا فإن ما يتعلق الأمر بصدها يكمن في إطلاق سراح الخطاب. وكما ترون، فليس هناك حتى الآن أثرٌ لمفهوم النكوص ولا لنظرية الغرائز في تنظير فرويد، في حين نلاحظ بأن التحليل النفسي بكامله متواجد هاهنا. (118)

من جهة أخرى، يقوم فرويد أيضاً بفصل نوع ثالث من الهستيريا، ميزته تكمن في كونه يتضمن مضمونا في انتظار التعبير عنه، إلا أن هذا التعبير لم يحصل بعد على أي مستوى كان. ونظرا لما بلغه فرويد في تنظيره آنذاك، فإنه من المدهش حقاً لو تمكن فرويد من إدلائنا على المستوى الذي قد يحصل فيه هذا التعبير، ومع ذلك فإن معالم هذا المستوى بدت له مرسومة بكل وضوح.

إن عمل فرويد هذا جد مليء بمسائل تنتظر الحل، وهذا ما يسرني جداً. فكلما فتحنا مقالة لفرويد ليس فقط نجدتها حملي بأشياء لم نكن نتوقعها وإنما أيضاً تتمتع بسهولة فائقة وبوضوح تام. في حين، ولا واحدة من هذه المقالات تفتقر للآلئ التي تنتظر منا استكشافها. لذا يمكن القول بأن فرويد هو المفكر الوحيد الذي ابتكر، وهو على قيد الحياة، المفاهيم اللازمة لإقحام وتنظيم المجال الجديد الذي عمل على اكتشافه. وكل هذه المفاهيم أتى بها فرويد مع ما يرافق كل واحد منها من أسئلة عالقة. فالأعذب عند فرويد هو أنه لم يجهد في ستر هاته الأسئلة عنا. وكل نص من نصوصه يحتفظ على طابعه الإشكالي بحيث أن قراءتنا لما جاء به فرويد تكمن أساساً في إعادة طرح الأسئلة العالقة.

يعلننا تحليل الهذيان
نقطة على العلاقة
المركزية التي تربط
الذات بالمستوى التي
تنظم فيه وتنبؤ خلال
تمظهراته اللاشعور
بكاملا

أما بخصوص اضطرابات التذكر، فهي المجال الذي يلزمنا الرجوع إليه دوماً كي نتوقف على الأرضية التي انبثق منها التحليل النفسي. وحتى وإن تم تجاوز هذه المعطيات وممر عليها الزمن، فإنه يلزمنا اعتبار وقياس المسافة التي تم قطعها منذ تلك الفترة. لذا قد يبدو غريباً ومدهشاً أن نسمح لأنفسنا بتجاهل المعطيات التاريخية.

سوف لن أتابع بالتفصيل المسافة التي تم قطعها بين هاته المرحلة وتلك التي سيدخل فيها فرويد مفهوم نكوص الغرائز. إنني تعرضت لذلك بما فيه الكفاية خلال السنوات الماضية بما يجعلني أكتفي بأن أقول لكم بأنه من خلال استجلائنا لاضطرابات التذكر وبإبتغائنا استرجاع الفراغ الذي يدور حوله سرد المريض لماضيه، وكذلك بتقصينا لما استحالت إليه أحداث حياته، توصلنا الى التمكن من ملاحظة أن كل هذه المضامين قد اختبأت في أماكن بعيدة عن توقعنا ولم تكن في حسابنا، بمعنى أنه يحدث ما حدثتكم به المرة السابقة، على شاكلة تنقل في السلوك.

وهكذا نلاحظ بأن الأمر لا يتعلق فقط بالوقوف على موقع الأحداث المخزونة في الذاكرة وكذا على تواترها الزمني كي تتم استعادة قسط من الزمن المفقود، وإنما يتعلق الأمر أيضاً بوجود أشياء تحدث على المستوى الموضوعي. إن تمييز مستويات مختلفة كلية في عملية النكوص يبقى حاضراً إلا أنه هنا في حالة إضمار. وبتعبير آخر، فإن ما ننساه دائماً وأبداً هو أنه إذا ما احتل أمر ما باب الصدارة فذلك لا يعني أن أمراً آخر لا يحتفظ بثمنه وبقيمته في إطار النكوص الموضوعي. فهاهنا تستقي الأحداث معناها السلوكي بالأساس.

وهكذا تم اكتشاف النرجسية. لقد أدرك فرويد بأن بعض التقلبات تقع على البنية التخيلية للعالم وبأنها تتفاعل مع التقلبات التي تحصل بالبنية الرمزية والتي يلزم تسميتها كذلك بحيث أن التذكر يحدث بكل تأكيد داخل النظام الرمزي. (119)

فعندما يفسر فرويد الهذيان بنكوص نرجسي للبيبدو، فيؤدي انسلاخ الليبدو عن المواضيع الى انعدام موضوعاتي، فإن هذا يعني لديه، وفي حدود ما توصل

يكون في وسعنا
أذنالك - أذناء نمو
الذهان، منذ لحظة
النشأة وحتى مرحلته
الأخيرة، إذا ما
اعتبرنا أن للذهان
مرحلة نهائية - أن
نلمس مباشرة كيف
يموقع المريض ذاته
بالنسبة للنظام الرمزي
بكامله

الرمزي هو النظام
الذي لا مفاصل للإنسان
من التعويل عليه إذ
هو النظام الذي يؤسس
الواقع الإنساني.

إليه آنذاك من تنظير، بأن الرغبة التي يلزم التعرف عليها داخل الهذيان، تتموضع بمستوى مخالف تماماً لما هو عليه الحال بالنسبة للرغبة التي تصبو إلى الاعتراف بها بداخل العصاب.

فإذا لم نتفقه ذلك، فلن نصبر أبداً ما يفصل الذهان عن العصاب، ولا لماذا نصطدم، بخصوص الذهان، بصعاب جلى عندما نحاول إعادة بناء علاقة ذات المريض مع الواقع، رغم أن الهذيان قد يكون جلباً جداً. فهذا ما يمكننا قراءته، على الأقل، في بعض مقتطفات أعمال فرويد. وهي قراءة يجب تدعيمها وتعميقها عوض ما جرت به العادة. إن الهذيان واضح بالفعل ومقروء بدون عناء، إلا أنه مسطور بسجل مغاير للعصاب. إننا بخصوص العصاب نبقى دائماً داخل النظام الرمزي، بالإضافة إلى ازدواجية المدلول والدال والتي هي بمثابة ما ترجمه فرويد بعبارة التسوية العصابية. أما الهذيان فإنه يحصل بمستوى مغاير تماماً. إنه واضح فعلاً لكنه لا يفضي إلى حل. فكيف يحصل ذلك؟ هنا نقف على المسألة الإقتصادية التي بقيت معلقة عندما أنهى فرويد كتابة حالة شربير.

إنني أقول هذه الأمور بطريقة مجملة. فالمكبوت، في حالة العصابات، يعاود تمظهره في نفس المكان، في نفس المكان الذي تم كبته فيه، أي في وسط الرموز. ولكون الإنسان يندمج في هذا الوسط ويتعامل معه كفاعل وناشط، فإن المكبوت يتمظهر في نفس المكان مَقْتَعاً. أما المكبوت في الذهان، إذا ما كنا نفقه قراءة فرويد، يعاود الظهور في مكان مغاير، في التخيلي وبدون قناع. إن هذا لواضح جداً وليس بجديد ولا بمبتدع وإنما يلزم الإدراك بأنه نقطة الأساس. ففي الفترة التي وضع فيها فرويد نقطة النهاية لدراسته حول شربير، بقيت المسألة أبعد من أن تجد حلاً. بل بالعكس، أخذت المشاكل تتفاقم انطلاقاً من هذه الفترة.

وبعد فرويد، حاول بعضهم حمل المسألة على عاتقهم. إقرؤوا كاطان Katan مثلاً، إنه حاول إمدادنا بنظرية تحليلية للفصام، تجدها في المجلد الخامس من مؤلف "التحليل النفسي للطفل". وبقراءته تتجلى لنا المسافة التي تم قطعها حتى الآن في التحليل النفسي.

إن الهذيان، مثله مثل كل خطاب، يجب أن يعتبر بمثابة مجال دلالي يحمل على تنظيمه حال معين، مما يجعل القواعد الأولية لاستجوابه جيد، وحتى لاستجلاء جيد لكنه الذهان، تكمن في ترك المجال للمريض كي يتكلم أكثر فأكثر. بعدها يكون بإمكاننا تكوين فكرة لائقة عن هذا الهذيان

لدى فرويد، تبقى مسألة مركز الذات دائماً مفتوحة. ففي تحليله للعظام مثلاً، نراه يتقدم خطوة خطوة، كي يبين كيف يتطور لدى الذهاني اضطراب ليبيدي في أساسه، وهذا الإضطراب هو عبارة عن لعبة معقدة لمجموعة رغبات مترابطة وقابلة للتحويل وللتغيير، وأيضاً قابلة للنكوص كذلك. أما مركز كل هذه الجدلية فيبقى لدينا دائماً مشكلاً. إلا أن المنعرج الذي حدث في التحليل النفسي إبان وفاة فرويد، أدى إلى الرجوع إلى ذلك المركز المتماهي في القدم. إنه الأنا الذي يشد بزمام الأمور ويقود عملية الدفاع. وهكذا أصبح الذهان لا يؤول انطلاقاً من الإقتصادية المعقدة لدينامية النزوات، وإنما انطلاقاً من الأسلوب المستعمل من طرف الأنا حتى ينجو بنفسه أمام المتطلبات المختلفة وحتى يدافع عن نفسه أمام النزوات. وهكذا يعود الأنا ثانية، ليس فقط ليصبح مركز الذات فحسب وإنما أيضاً منبع الإضطرابات كذلك. (120)

إنطلاقاً من هذا الاعتبار، لم يبق للفظ الدفاع من معنى سوى ما يحصل عليه عندما نتحدث عن مقاومة إغراء ما. وهكذا يتم تفسير كل جدلية حالة شربير انطلاقاً من المجهودات التي يبذلها أنه كي ينجو أمام نزوة تمت تسميتها جنسائية وقد تهدد اكتماله. وكذلك فإن الإخصاء لم يبق له هنا من معنى آخر سوى ما يدل على فقدان الكمال العضوي. ويقال لنا من دون تردد بأن الأنا، نظراً لفقدانه إمكانية الإرتباط بالعالم الخارجي كي يستخدم دفاعه ضد النزوة القابعة في الهوى، يجد في حوزته إمكانية أخرى تكمن في اختراع هذه التكوينية الجديدة المتمثلة في الهلوسة والتي هي عبارة عن ردة فعل مغايرة من أجل تغيير فحوى نزواته الثنائية. إنه تصعيد على طريقته الخاصة، لكنه تصعيد نكتفه مساوئ جلي.

إن تقلص هذا المنظور مع ما يتخلل هذا التفكير من نواقص عيادية، يلفت النظر بشدة. أما فيما إذا ما كانت هناك صيغة تخيلية لتلبية دافع الحاجة، فذلك ما تركز عليه النظرية الفرويدية. إلا أن هذه الصيغة لا يتم اعتبارها إلا بصفتها عنصراً في نشأة وتحديد المظاهر. إن فرويد لم يعمل أبداً على تحديد الذهان الهلاسي اعتماداً على نموذج الهوام وحده كما قد يحصل للجوع الذي يمكن إشباعه بواسطة الحلم لا غير. فالهذيان لا يتجاوب أبداً مع نهاية من هذا القبيل.

أهلاً ندرجي، نحن
المحللون النفسانيون،
بأن الذات العاقلة
تتمثل أساساً هي شخص
يقف موقفه محمداً أخذ
الجزء الأكبر من
خطابه الداخلي مأخذاً
الجد؟

إننا ندرجي بما فيه
الحفاية كم من
الصعب لدى الغالبية
من معاصرينا تحديد
مضمون الله وحدائق
كنهم، فلماذا إذن
نرفض الثقة بالمداني،
خصوصاً عندما يتعدى
عن هذا الإله؟

إلا أن الإختصاصيين يبتهجون دائماً لمّا يقفون على ما قد سبق لهم تصوره. فعلى هذا المنوال يتم ابتكار كل عالم الموضوعات الإنسانية بكامله، كما يعلمنا فرويد بذلك. ونحن أيضاً نجدنا نحس بارتياح شديد لما نتوقف على بعض مضامين العصاب الرمزية بداخل الذهان. وهذا ليس من غير المشروع، إلا أنه يجب الإقرار بأن ذلك لا يغطي إلا جزءاً يسيراً من المشهد.

فبالنسبة لشريبر، كما هو الحال بالنسبة للجنسمثليين، يمكن تلخيص التغير التخلي للدفعة الجنسمثلية لديه في تكوين الهذيان الذي يجعل من ذات المريض امرأة الله، ويجعل منها وعاء للإرادة وللسلوكات الربانية القيمة. إنها خطاطة مفحمة بما فيه الكفاية وبالإمكان الوقوف بداخل نص شريبر ذاته، على تبرير لهذه الخطاطة بواسطة تعابير بالغة الرقة والأناقة في تدرجها. فضلاً عن ذلك، فإن التمييز الذي قدمتم إياه المرة السابقة بين تحقيق الرغبة المكبوتة على المستوى الرمزي في العصاب، وتحقيقها على المستوى التخلي في الذهان، هو كاف إلى حد ما، لكنه لا يرضينا كلية. لماذا؟ لأن الذهان لا يقتصر على هذا فحسب. إنه ليس عبارة عن نمو علاقة تخيلية وهوائية مع العالم الخارجي فحسب.

إن مبتغاي اليوم لا يعدو أن يجعلكم تتفقهون شماعة المسألة. (121)

فهل في حديث هذا الشخص الفريد - الذي هو شريبر والذي ستتبعث الإنسانية ابتداءً منه بولادة جيل شريبيري جديد - مع شريكه الملغز والذي هو الرب الشريبيري أيضاً، يمكن كل ما في الهذيان؟ طبعاً لا. فالهذيان ليس أوسع من ذلك وإنما أيضاً يستحيل فهمه كلية من هذا الجانب فقط. فإنه لمن المدهش أن نكتفي بتفسير جزئي إلى هذا الحد لظاهرة عظمى كالذهان وذلك بعدم الأخذ إلا بما هو جلي من الأحداث التخيلية. فإذا ما كنا نريد التقدم في فهم الذهان، فيلزمنا بالتأكيد تركيب نظرية تبرر تكتل و ثقل هذه المظاهر التي ساعطيك بعض الأمثلة عنها هذا الصباح.

2

سوف نبدأ من النهاية وسنحرص على فهم الأشياء بشكل تفهيري. فإن أنا اعتمدت هذه الطريقة فليس ذلك من باب التكلف والإصطناع في العرض وإنما لأنها تتوافق وتتطابق مع المادة التي هي بين أيدينا.

انطلاقاً من اللحظة التي
احسست فيها ببعض
الأمر (شريبر)، فإنني
اختبرت وجود الإله.
وهكذا، فليست الخبرة
هي الضامن لوجود
الإله بل الإله هو
الضامن للخبرة

فهاهو شربير وقد أصابه المرض من 1883 الى 1884، نعم بعدها بثماني سنوات براحة البال. إلا أنه مع بداية السنة التاسعة بعد بداية الأزمة الفاتنة، عاوده المرض فدخل المصحة التي تم علاجه فيها المرة السابقة والتي يديرها الدكتور فليشسيغ. وسيبقى فيها حتى منتصف يونيو 1884. إن حالته جد معقدة وبالإمكان القول بأن ظاهرها العيادي يغلب عليه خلط هلاسي بل وذمول هلاسي. إنه سيعطينا لاحقاً على كل ما خبره آنذاك، تقريراً ملتبساً ومعقد بكل تأكيد. إننا نستعمل هنا لفظ الخلط كي نصف الطريقة الضبابية التي اعتمدها شربير أثناء تذكره بعض الحوادث. إلا أن جوانب أخرى، وبالأخص علاقاته الهذائية مع مختلف الأشخاص المحيطين به، لم يتم إتلافها أو خلطها، الشيء الذي مكنه من استعادة ذكريات دقيقة وصحيحة عنها. ومع ذلك، تبقى هذه الفترة من أكثر الفترات غموضاً في ذهنه. لاحظوا جيداً أنه لا يمكننا التعرف على هذه المرحلة من ذهنه إلا من خلال الهذيان. السبب في ذلك هو أننا لم نكن متواجدين هناك آنذاك وأيضاً لأن شهادات الأطباء بخصوص هذه الفترة الأولى تبقى هزيلة. إلا أن شربير كان لا محالة يتذكرها جيداً عندما كان بصدد الكتابة عنها مما أدى به إلى تحديد فروقات وتميزات وبالأخص إلى معاينة تحول مركز انتباهه إلى علاقاته الشخصية مع الأرواح.

فهذه الأرواح ليست كائنات إنسانية ولا بالأشباح التي كان له أمر بها وإنما هي كائنات إنسانية ميتة له بها علاقات جد خاصة، مرتبطة بمختلف إحساسات التغيرات والإنضمامات والإقتحامات والتبدلات الجسدية. إنه هذيان تلعب فيه نغمة الألم دوراً مهماً. فأنا هنا لم أنطق بعدُ بلفظة "مُراق" *hypocondrie* التي مازالت بمستوى لفظة فضفاضة في قاموسنا ولهذا أكتفي بوضع الخطوط العريضة فقط. (122)

فمن وجهة النظر الفينومينولوجية، ومع كل الإحتياطات اللازمة، يمكن افتراض بأن هاهنا حالة يمكن تسميتها بغسق العالم إذ لم يعد شربير بصحبة كائنات واقعية. إن تعبير "عدم البقاء مع" يحظى هنا بطابع متميز، ذلك أن شربير يتواجد مع عناصر أخرى أكثر إرباكاً له ويشكل الألم النبيرة الغالبة على العلاقات

إن ملاحظة تجارب شيء
ما هو أقل جدوى من
ملاحظة حضوره، ذلك
أنه لا يضمن أبداً،
الإنتماد على شيء، تغير
حاضر أثناء تحليل
الظواهر

إن مفهوم الإنجاد أو
مفهوم الجزاء الذي
يحتل المكانة الرئيسية
في حركية اللاشعور
ويكاد ينبثق في
الشعور، لمؤ معدم
تماماً لدى شربير. ومن
ثم، فننقل إجمالاً بأن
هذا التعلق العشوائي
بالإله من طرفه شربير،
لا يمكن بالضرورة
تسجيله في سجل الأنا
الأعلى

التي تربطه بهذه العناصر والتي تتضمن افتقاده لإستقلاليته. إن هذا الإضطراب العميق والغير متحمل من طرف شربير، يدفع به الى سلوكات عدة يدلنا عنها بكيفية مُعْتَمة بالضرورة. إلا أن نستوضح هذه السلوكات من خلال الكيفية التي تمت معاملته بها. لقد وُضِع فعلاً أثناء استشفائه تحت رقابة مستمرة وكان يتم حبسه ليلاً في زنزانة ويمنع من كل عُدّة أو أداة. وفي فترة كهاته نجده في حالة مرض حادة وجد خطيرة.

بعد ذلك حدث لديه تحول، كما يقول، حوالي فبراير-مارس 1894. فلقد حل لديه محل الأرواح التي كان يحاورها وهو عرضة لإقتحام جسده أو تفككه، ما سماه بملوكوت الأرواح اللاحقة. آنذاك حدث لديه حدس استعاري لما هو خلف الظواهر. آنذاك يتمظهر له هذا الملوكوت بكيفية مزدوجة، أي على شاكلي أورموزد وأحريمان. وكذلك تظهر له الأشعة الصافية النقية والتي تتصرف بكيفية مختلفة عن الأشعة المسماة بالمفحوصة لكونها أشعة دنسة. إن شربير يعبر لنا هنا عن الإرتباك العميق الذي تُحدِقه به آثار هذا الصفاء المفترض وهي آثار لا يمكن إرجاعها إلا الى نية ربانية تحميه من الإضطراب المترتب عن عناصر تنطلق من الأرواح المفحوصة. فهذه العناصر هدفها هو مغالطة وإرباك الأشعة الصافية كي تتمكن من استجلاب واستغلال قوتها حتى تتمكن من اعتراض وصولها الى شربير.

إن منهجية الأغلبية الساحقة من هذه الأرواح المليئة خُبثاً، قد تم وصفها بكل دقة من طرف شربير، وبالأخص منهجية مُنصَدِر القائمة، المتجسد في شخص فليشسبيغ الذي يقوم بتقسيم روح شربير وبعثرة أشلائها في الفضاء الشاسع والفاصل بين شربير وإلهه المبتعد. "إني من هو مبتعد": نجد هذه العبارة التي تحمل صدى إنجيلي، في ملاحظة هامشية ضمّنها شربير ما يفدي به الله إليه سراً. وهكذا فإن الإله بالنسبة لشربير ليس مَنْ هو كائن وإنما من هو ... مبتعد جداً.

أما الأشعة الصافية فهي تتكلم. إنها متكلمة بالأساس. فهناك ترادف بين كلمات أشعة، أشعة متكلمة، أعصاب الإله، إضافة الى كل الأشكال الخاصة التي يمكن لهذه الأشعة اتخاذها وصولاً الى أشكالها الخارقة ومن بينها المقص. (123)

على محس الإله الذي
يعلم ما في القلوب وما
تكنه الصدور. فإن إله
شربير لا يعلم من
الأمر إلا ما طفا على
سطحها. فهو لا يرى إلا
ما يرى وأما بخصوص
الكنه فإنه لا يفقه شيئاً

فكل هذا يوازي ويقابل مرحلة يغلب فيها ما يسميه شريبر ب "اللسان الأعظم" La grundsprache. إنه نوع من لسان ألماني جليل ورفيع النكهة، يميل الى التعبير بالتلميح وبقلب المعنى. فالعقاب مثلاً يسمى ثواباً، وبالفعل يمكن القول بأن العقاب في صيغته الخاصة لدى شريبر عبارة عن ثواب. وعلى كل، سوف نرجع الى أسلوب هذا اللسان المركزي كي نعيد فتح ملف المعنى المتناقض للكلمات البدائية.

فبخصوص هذا الموضوع، يستمر سوء تفاهم كبير حول ما أدلى به فرويد الذي كان فقط من سوء حظه الإستشهاد بأحد اختصاصيي اللسانيات لم يكن عالي الرتبة ولكنه، والحق يقال، توصل الى أمر حق. إنه آبل Abel. ولقد قدم لنا السيد بينفنيست بهذا الصدد مداخلة قيمة مفادها أنه ليس من الممكن في أي نسق دلالي signifiant، تواجد كلمات تقدي كل واحدة منها في نفس الحين الى أشياء متضادة. فحيث ما وجدت كلمات، فلقد تم وضعها بالتأكيد على شاكلة أزواج متناقضة. ولا يمكن للكلمة الواحدة أن تضم بين ضلوعها قطبين متعاكسين. أما إذا نحن درجنا الى مستوى الدلالة signification، فهذا شيء آخر. وهكذا، ليس لنا أن نندهش أمام إطلاق اللفظ اللاتيني Altus على بئر عميق، ذلك أنه بالنظر الى نقطة الإنطلاق العقلي التي كان عليها اللسان اللاتيني، كما يقول بينفنيست، فإن نقطة الإنطلاق تبدأ من عمق البئر. وكيفينا أن نفقه بأنه يتم تسمية يوم الحساب في الألمانية بيوم الحساب الفتى Jüngstes Gericht. أما في فرنسا فليست هي الصورة المتداولة. فنحن فعلاً نقول "مولودك الأخير" ونعني بذلك أصغر المواليد. أما يوم الحساب فيوحي لنا بالشيخوخة.

في سنة 1894 تم نقل شريبر الى مصحة ببيرون Pierson بكوسفيتز Koswitz حيث بقي خمسة عشر يوماً. إنها مصحة خاصة والوصف الذي تركه بصدها يظهرها، إن أمكن القول، جد مشوّقة. فمن وجهة نظر المريض نتعرف على سمات للمصحة قد تسلي من بقي لديهم ميل للفكاهة. إنه وصف لمصحة خاصة مع ما طبعها من إهمال كبير لم يستر شريبر عنا منه شيئاً. إلا أن شريبر لم يقبع بها طويلاً حيث تم نقله الى أقدم وأجلّ مستشفى بألمانيا، وهو مستشفى بيرنا Pirna.

إن الخبرة الذاتية
التي يطالعنا عليها
شريبر هي منبع إيمانه
بأنه، إيماناً لم يحصل
أبداً أن تم إحداده له
في سابق حياته

انطلاقاً من اللحظة التي
نؤسس فيها لعبة
التبادل الرمزي،
يلزمنا أن نفترض بأن
لا شيء يعمل على تمييز
العناصر في إطار
الفعالية الواقعية

فقبل مرضه الأول كان يقطن في شيمنتر Chemnitz، وتم توظيفه في لايبزغ Leipzig. ثم قبل سقوطه في المرض مرة ثانية، تمت ترقيته في دريسد Dresde الى مرتبة رئيس لمحكمة الإستئناف. ومن دريسد نقل الى لايبزغ لمعالجته. أما كوسفيتز بالنسبة للايبزغ، فتوجد في مكان ما من الجهة المقابلة على نهر الإلب Elbe. وهكذا فإن المكان الذي سيقضي فيه مدة عشر سنوات من حياته هو في عالية نهر الإلب.(124)

فعندما دخل مستشفى بيرنا، كان لا يزال مريضاً جداً ولم ينطلق في كتابة مذكراته إلا ابتداءً من 1897-1998 وبما أنه كان في مستشفى عمومي، الشيء الذي يؤدي الى بعض من التماطل الإداري في أخذ التدابير، فلقد استمر حجزه ليلاً فيما يسمى بنزهة المعتوه حيث كان يرافقه في علبه صغيرة من حديد أبيض، قلم رصاص ونقث أوراق أخذ يخط عليها ملاحظات مقتضبة أطلق عليها إسم الدراسات الوجيزة. فهناك بالفعل، زيادة على المؤلف الذي خلفه لنا، ما يناهز الخمسين دراسة وجيزة يشير إليها ويستشهد بها بين الفينة والأخرى. إنها عبارة عن ملاحظات خطها في تلك الفترة ووظيفها فيما بعد كمادة خام لتأليف كتابه. فمن الجلي أن نص الكتاب الذي لم يبدأ كتابته إلا ابتداءً من سنة 1898 والذي أسترسل في كتابته حتى سنة 1903 - وهي الفترة التي تم فيها إطلاق سراح شريبر، يتضمن الكتاب محضراً عن الإجراءات المختلفة من أجل ذلك - يشهد بكل يقين وبكل قوة عن الوضعية النهائية للمرض. وماعدا ذلك، فنحن لا نعلم متى توفي شريبر. فأما ما لنا به علم فهو أن المرض عاوده سنة 1907 وتم استقباله مرة أخرى في مصحة، وهذه إشارة من الأهمية بمكان.

سوف ننطلق من الفترة التي كتب فيها شريبر مذكراته. إن ما سيشهده انطلاقاً من هذه الفترة، به من الإشكال ما يجعله يستقطب اهتمامنا. وإن كنا لن نتمكن من حل مشكل الوظيفة الاقتصادية لما أسميت فيما قبل بطواهر الإستيلاّب اللفظي - ولنسميها مؤقتاً بالهالوس اللفظية - فإن ما يهمنا هو ما يميز وجهة النظر التحليلية في تحليل الذهان.

أننا في عملنا كمحللين،
نعمد على الجزء
السوي من الأنا.
أليست الهذات التي
تسمى كلاسكيا
بالهذات الجزئية،
هي أجلي مثال عن
تواجد متعكس داخل
الأنا لجزء سوي وآخر
مستلج؟

أما من وجهة نظر الطب العقلي المتداول فإننا لم نتقدم قيد أنملة. فبخصوص الفهم الحقيقي لإقتصادية الذهان، فإننا إذا ما قرأنا التقرير الذي أنجز حوالي 1903 حول مرض التخشب - عاودوا التجربة بأنفسكم واختاروا واحدا من الأعمال الجادة آنذاك - سنتبين بسرعة بأنه لم يتم التقدم ولو خطوة واحدة في تحليل هذه الظواهر. أما إذا ما كان هناك شيء يمكن به تمييز وجهة نظر التحليل النفسي، فهل يكمن، بخصوص هيلوسة لفظية مثلا، في التساؤل فيما إذا كان المريض يسمع قليلا أو كثيرا، أو إذا كان ما سمعه حادا، أو على شكل انفجار أو إذا ما كان قد سمعه بأذنه أو بداخله أو بقلبه أو في بطنه؟

إن هذه الأسئلة الجد مهمة تنطلق من المنظور الطفولي الى حد ما والذي مفاده إجمالا بأننا نجدنا جد مذهشين لكون شخص ما يسمع أشياء لا نسمعها نحن. إننا نتصرف هنا وكأننا معصومين من تلك الرؤيات التي تحدث لنا في كل لحظة، وكذلك مما تختلج أنفسنا من تعابير قد تكتسي قيمة أخاذه لكياننا، بل وقد تكون في بعض الأحيان خاطفة لعقولنا وموحية لمصائرنا لكننا، بطبيعة الحال، لا نعامل ولا نستغل هذه الرؤيات وهذه العبارات كما يفعله الذهاني بصدها. (125)

إن هذه الأشياء تحصل في النسق اللفظي ويتم الإحساس بها من طرف المريض وكأنها مسموعة منه. فإذا ما نحن ركزنا اهتمامنا قبل كل شيء، كما تعلمنا على صفوف المدرسة، على ما إذا كان الأمر يتعلق بإحساس أو بإدراك أو بفهم أو بتأويل، وبالإجمال، إذا ما توقفنا عند مستوى العلاقة الأولية بالواقع، فإننا لا محالة نفتقد قيمة ما يعنيه الأمر هنا بالكامل. فبخلاف نظرية تؤكد على التدرج من الإحساس، مروراً بالإدراك ثم الوصول في النهاية الى السببية وتنظيم الواقعي، فإن الفلسفة، منذ مدة وعلى أقل تقدير، منذ كانت Kant، تعمل كل ما في وسعها من أجل تنبيهنا الى تواجد مجالات مختلفة للواقع وبأن المشاكل تتموضع وتنظم بمستويات مختلفة أيضاً. لذا فإن الأهم قد لا يمكن في محاولة معرفة ما إذا كان هناك قول تم سماعه أم لا. فلن نحصل من هذا المنحى على نتيجة تذكر.

أن خطاب المذيان
الذي تم إثباته في
الأنا - ممما بلغة
درجة ترابطه، بل
ويمكننا اختبار مقلوب
في خالبيته وموضوعا
بين قوسي الإنظار -
ينكشف في آخر
المطالع غير مطاوع ولا
قابل للإستشفاء أو
الإحتزال

فماذا يقدمه لنا المرضى في أغلب الأحيان يا ترى؟ إنهم في الغالب لا يأتونا إلا بما نطلبه منهم، أي بما نقترح عليهم الإجابة به نحن. إننا، بخصوص ما يختبرونه، نسارع إلى إقحام تقسيمات وقولب لا تهمهم هم وإنما تخدمنا نحن. لذا فإن الطابع التسلطي والخارجي للهلوسة اللفظية يتطلب التوقف عليه انطلاقاً من الكيفية التي يرد بها المريض. فإذا لم نشدد في التأثير عليه بتركيزنا على مسامحة تبعاً للإعتقاد بأن السماع يحصل بالأذنين، فيجب الأخذ بأن الهلوسات الأكثر حسية تبقى مجرد هلوسات ويجب أن تعتبر كذلك. في حين أن هلوسات أخرى لا تقل قوة إدراكها الباطني، يكون لها عند الذات طابع جد فاصل مما يزيدها يقيناً.

إن التمييز الذي قدمته في بداية حديثنا بين المعتقدات الراسخة واليقينية وبين الوقائع في حد ذاتها هو ما يهم بالأساس، وهو ما يقودنا إلى تصنيفات ليست في نظرنا نحن المحللين بما فوق بنوية وإنما هي بنوية بالذات. إن هذا الأمر يعيننا نحن كمحللين بالتحديد لأننا، على خلاف العياديين الآخرين، على علم بأن الكلام متواجد بيننا سواء نطقناه أم لم نطقه. إنه دوماً موجود هاهنا في منظومة قد تمت تأريخها، وتم ضمها داخل شبكة الأزواج والمتضادات الرمزية.

لقد يظن البعض أنه من اللازم استعادة بناء معاش الفرد وكذلك استعادة تتابع الصور المسقطة على شاشة ذاته، حتى يمكن تحديد هذه الذات في ديمومتها، على الطريقة البيرجسونية. إلا أن ما نتوصل إليه عيادياً ليس أبداً على هذا المنوال. إن استرسال كل ما عاشته الذات منذ نشأتها لا يصبو أبداً لمعاودة بروزه. وعلى كل، فليس هذا ما يهمنا بتاتا. أما ما يهمنا فيمكن في النقاط الفاصلة والمحددة في التركيبة الرمزية وفي التاريخ بالمعنى الذي تقصدونه عندما تتحدثون عن تاريخ فرنسا مثلاً. (126)

في أحد الأيام، كانت الأنسة دو مونبوننسيه بين المتارس. وربما كانت تتواجد هناك صدفة. إلا أن وجودها هناك حظي بمعنى معين، وهو المعنى الذي تم الأخذ به وتم تسجيله في التاريخ الرسمي. في اللحظة ذاتها، يكون المعنى حقيقياً إلى حد كبير، لكن بداخل التاريخ الرسمي، يكتسب هذا المعنى طابع الحقيقة الكاملة والذي قد يكتسبه منذ الوهلة الأولى أو من جراء ترتيبات لاحقة.

بالإجمال يمكننا القول
بأن الذهان، هو شهيد
الاشعور، مع إعطاء
لكلمة شهيد معناها
والذي يعص وضعية
الشاهد. إن الأمر
يتعلق بشهادة مفتوحة.
والعصبي بدوره شاهد
على وجود الاشعور.
إنه يعطي شهادة
مستترة يلزم فك
الغازها

خلف العبودية
المعممة، يقبع خطاب
خفي، في حين تمكث
على مستوى المصوت
رسالة تدعو للتحرر

ولهذا فإن مانسميه الإحساس بالواقع عندما يتعلق الأمر باستحضار الذكريات، يبقى شيئاً مبهماً، لأن هذا الإستحضار يتبلور في إطار استمرارية تاريخية. فليس ذلك لوحده ولا هاته بمفردها ما يضيف هذه الصبغة الواقعية وإنما كلاهما في تظافر مفعولهما المزدوج. بل وأكثر من ذلك، فإن اقتران هذين المستويين، يخلف أيضاً الإحساس بتفكك الواقع. ففي مجال الوجدان، ما هو إحساس بالواقع هو أيضاً وفي نفس الوقت إحساس بما هو غير واقعي. وما هذا الإحساس بما هو غير واقعي إلا دليل على التواجد في الواقع، وإن كان ينقص هذا التوقع مقدار ذرة. إن الإحساس بما "قد سبقت رؤيته" le déjà vu، والذي اصطدم النفسانيون بصعوبات جملى بخصوصه، يمكن اعتباره بصفته جناساً لما نحن بصدده وذلك لأن المفتاح الرمزي هو ما يصلح دوماً لفك محتواه. إن "ما قد سبقت رؤيته" يحصل دائماً عندما يتم اجتياز حالة حياتية تطغى عليها دلالة رمزية بامتياز، تعيد تكرار حالة رمزية مشابهة تم نسيانها بعد اختبارها في السابق، ثم تطفو وتنتعش هكذا من دون أن أن يكون لصاحبها وعي بسوابقها وتوابعها. فهذا ما يترك لدى الفرد إحساس بأنه قد رأى في السابق ما يحدث الآن. إن ظاهرة "ما قد سبقت رؤيته" تقترب كثيراً مما تدلنا عليه الخبرة التحليلية بخصوص "ما قد سبق الحديث عنه". فهما يتموضعان على نفس المستوى إلا أن الفرق بينهما هو أن "ما قد سبق الحديث عنه" يتعلق في الواقع ما لم يتم الحديث عنه بعد في التحليل.

فإذا ما كنا نسلم بوجود اللاشعور على الشاكلة التي عمل فرويد على صياغتها، فإنه يلزمنا افتراض بأن هذه الجملة أو هذه التركيبة الرمزية (اللاشعور)، تغطي بنسجها معيش الإنسان برمته. إنها دائماً متواجدة، على صيغة مضمرة إلى حد ما وهي بهذا تشكل أحد العوامل الأساسية في انضباط وتوافق الإنسان. أما إن كان اللاشعور يفعل فعله رغماً عن تحكم فكرنا فيه، فهو ما تم اعتباره هراءاً ولزمن طويل. لكن هذا افتراء لا قيمة له بيننا، ذلك لأن تعبير "فكرة لاشعورية" في حد ذاته، لا يعني شيئاً آخر. (127)

أن خطاب الحرية
تحديداً ليس فقط
منعهم المعالية بل هو
أساساً هي حالة استلاب
بخصوص مغزاه
وموضوعه، بل وبأن
كل ما يجسد هذا
الخطاب في الواقع هو
محاً محو لكل تقدم هي
اتجاه الحرية التي قد
تعمل على تنشيط حركة
متواصلة داخل
المجتمع. ورغم ذلك،
يبقى خطاب الحرية
منغرساً في أعماق كل
الأفراد كممثل لحق
كل فرد لتمتع
باستقلاليتها

فعندما استعمل فرويد في كتابه "تفسير الأحلام" عبارة "الفكرة اللاشعورية" مضيفا إليها عبارة *sit venia verbo*، فإنه يؤكد على أن كلمة "فكرة" تدل على أن الشيء تتم صياغته وتركيبه لغويا. فإن بقينا بمستوى كتاب "تفسير الأحلام" فليس هناك من تأويل لهذه العبارة غير هذا الذي أقدمه.

ومن الممكن أن ننعت هذه اللغة بأنها لغة داخلية. إلا أن هذا النعت يساهم في تضليلنا. فهذا الحديث الفردي الذي نظنه باطنيا هو في ارتباط مستمر ومتواصل مع الحديث الخارجي ولهذا السبب يمكننا القول بأن اللاشعور هو أيضا خطابا لآخر. إلا أن ماهو مسترسل، لا يكون كذلك في كل حين. وعلى هذا المستوى يلزمنا البدء في قول ما نود قوله، والإتجاه الى ما نصبو اليه مع التمكن من تصحيح ما تم إتلافه منه. ليكن في علمكم بأن هناك قوانين رمزية بالأساس، تصبغ بنية كل حساب، فتتجلى في عمليات الفصل بين المعاني أو تعليقها أو إيقافها. إنها قوانين تحول فعلا دون تسجيل الكلام الداخلي على شاكلة متواصلة. فهذه البنية العالقة بمختلف التصرفات المعتادة، هي بالأساس بنية اللغة أو طابعها المتجمد.

أما ما يهم الإنسان، فهو أن يتمكن من التعايش مع هذا التعديل المستمر، بحيث لا يشغل باله أكثر من اللزم. ولهذا الغرض يتم تدبير الأمور لديه بشكل يدفع بوعيه الى عدم الإهتمام بذلك. إلا أن الإقرار بوجود اللاشعور يعني أن التعديلات التي تطرأ على الحديث الداخلي، وإن تقادى المرء الإنتباه إليها، فإنها لا بد حاصلة. وليس هناك من معنى آخر ممكنا يمكن إضافؤه على اللاشعور الفرويدي غير هذا. وإن لم يكن كذلك، فإن اللاشعور الفرويدي يصبح عبارة عن مسخ ذي ستة أرجل، لا يمكن استبطان كنهه بالمرة. ويبقى، على كل حال، مبهما كلية داخل الإستقصاء التحليلي.

وبما أن وظائف الأنا في حد ذاتها تشغل بال الباحثين الآن، فلنقل بأنه من بين مشاغل هذا الأنا هو ألا يصبح مسموما بهذه الجملة التي هي في استرسال مستمر والتي لا تتوخى إلا البروغ بالآلاف الأشكال المقنعة الى حد ما والمنغصة. بمعنى آخر، إنه يجب الأخذ حرفيا بالجملة الإنجيلية التي تقول: "إن لهم أذان كي لا

يبدو أن مجالاً معيناً
أصبح لازماً للإنسان
المعاصر كي يتنفس
نفسياً، مجالاً تثبت فيه
استقلاليتيه ليس فقط
أمام كل سيد، بل
وأمام كل إله، إنه مجال
استقلاليتيه كفرد
لا يمكن اختزالها، مجال
وجوده الفردي

جزءاً أساسياً من
خطابنا الداخلي الذي
يقر بأن لنا ليس فقط
حقوقاً لا رجعة فيها
وإنما أيضاً بأن هذه
الحقوق ترتكز على
حرية مبدئية وأولية،
ضرورية داخل ثقافتنا
لكل كائن إنساني

يسمعون“. فوظيفة الأنا هذه، مفادها أن تعطينا من سماع هذه التركيبية اللغوية التي تنظم أفعالنا وكأنها أفعال منطوقة وملفوظة. وهذا ليس بمقتبس من تحليل الذهان ولا هو من أجل البرهنة، مرة إضافية، على المسلمات الفرويدية وعلى المفهوم الفرويدي للشعور.

ففي هذه الظواهر الذهانية، ولنسميها مؤقتاً بالمساحية، يبدو ذلك فيها جلياً. ولن أجعل من هذه المسألة العارض الأساسي في الذهان على غرار ما فعلته سابقاً بالنسبة للعنصر التخيلي. لكننا ننسى كثيراً بأن هذه الجملة وهذا المونولوج وهذا الخطاب الداخلي الذين حدثتكم عنهم، يبدوون بكل جلاء، وبالكيفية الأكثر تركيباً في حالات الذهان. إننا أول من تمكن من تحديد ذلك لكوننا، إلى حد ما، على استعداد لإستقباله والإنصات إليه. (128)

لذا ليست لنا من حجة تجعلنا نمتنع عن التعرف على هذه الأصوات في اللحظة التي يعبر المريض عنها بكونها جزءاً لا يتجزأ من معيشه اليومي.

4

(لاكان يقرأ الصفحة 248 من مذكرات شربير.)

هذا ما يقوله لنا المريض في إضافة استذكارية لمذكراته. إن تباطأ الجملة مع مر السنين، يرجع بحسبه وبصفة استعارية، إلى المسافة الشاسعة التي انزوت إليها الأشعة الإلهية. فليس هناك إبطاء فقط وإنما إهمال وتوقيف وتأجيل. إنه بالنسبة لنا، ذو دلالة كبرى أن تتنوع وتتطور على مر السنين، الفينومينولوجيا التي تتمظهر من خلالها الشبكة المسترسلة للخطاب، وأن يتم فيما بعد إفراغ المعنى من فحواه بعد أن كان جد ممثلي. زد على ذلك أن الأصوات التي تصل إلى شربير، تُصدر تعاليق من الغرابة بمكان كمثل: “كل لا-معنى ينعدم“.

إن بنية ما هو بصدد الوقوع، جذيرة بالأ نعمل على إغفالها. وسأعطيكم مثالا على ذلك: إن شربير يسمع “ينقصنا الآن..“ بعدها تنقطع الجملة ولا يسمع شيئاً آخر. لكن هذه جملة تحوي المعنى الضمني التالي: “ينقصنا الآن التفكير المركزي“. ففي جملة مبتورة، لكنها مترتبة بصفة دقيقة نحويّاً، تتواجد الدلالة بها دوماً على شاكلتين : وكأنها منتظرة من ناحية، إذ تم تعليقها. ومن ناحية أخرى

هناك ما يدعو

للاستغناء في مفهوم

الإنسانيين لاحتزال

التفكير ورده إلى

فعل قد تم البدء فيه

أو تجنبه أو تصوره،

وذلك إرجاع هذا

التفكير إلى ما قد

يجعل الإنسان على

الدوام في مستوى

اختباره لواقع أولي،

لواقع يرتبط بمواضيع

تخصه هو بالذات

وكأنها مكررة بحيث يتم إرجاعها دوماً إلى إحساس يومي إلى أن سماعها قد تم حصوله مسبقاً.

وبما أننا نفتتح مجال تحليل اللغة، فمن الصائب الإهتمام شيئاً ما بتاريخ اللغة. فاللغة ليست مسألة طبيعية. أما التعابير التي تبدو لنا قائمة بذاتها فإن ترتيبها يحصل على مستويات حسب درجة ارتكازها. إن الأصوات التي تشغل بال شربير بخطابها المسترسل، يمكن اعتبارها اختصاصية نفسانية. إذ أغلب ما نقوله هاته الأصوات يخص "إدراك معاني الأرواح"، بمعنى أن ما نقوله يتعلق بسلوكية الإنسان. إنها تأتيه بمختلف أنماط التفكير. تنطق بها في حضرته مبرزة المنتظم منها. إن لهذه الأصوات منظورها في السلوكيات وكأنها في ذلك بلغت المرحلة القصوى لما تصبو إليه المدرسة السلوكية. (129)

وكما يتم الإنكباب في الجهة المقابلة من المحيط الأطلسي على محاولة تفسير الكيفية اللائقة التي يتم من خلالها إهداء باقة ورد لفتاة شابة، فإن لهذه الأصوات، بالمثل، أفكار محددة عن الكيفية التي يلزم على الرجل والمرأة التحلي بها قبالة الآخر، وحتى عن كيفية اقتسامهما فراش النوم. لقد بقي شربير أمام ما أتت به تلك الأصوات في حيرة وذهول، قائلاً بأنه "قد شئى للأمور أن تكون كذلك، إلا أنه لم ينتبه إلى ذلك من قبل". وهكذا ينقلب نص كتاب شربير بجملته إلى تلقب إكراهي أو ألفاظ مكررة ritournelles تبدو لنا محيرة إلى حد ما.

أما بخصوص هذه الجملة المبتورة "ينقصنا الآن.."، فقد يعاودني شئى شد انتباهي عندما قرأت للسيد صوميز Saumaize قاموس المتخذقات الذي ألفه حوالي 1660-1670. إن المتخذقات شئى تافه بطبعة الحال، إلا أن حركة المتخذقات لعبت دوراً هاماً في تاريخ اللغة وفي التفكير وفي العادات مما أدى إلى ابتداء الحركة السورالية حوالي 1920 والتي كان لها أثرها الفعال. إنها حركة أناس يعالجون الرموز والألفاظ بطريقة غريبة. ومن دون هذه الحركة، كما يعلم الجميع، ما كان لنا أن نتوفر على نفس النمط من اللافتات التي تشد أبصارنا الآن. إن حركة المتخذقات ذات أهمية من منظور اللسان أكثر مما نعتقد. فهناك طبعاً كل ما حكاه موليير Molière، ذاك الشخص العبقري. لكن بخصوص

كل فرد يطرح على نفسه أسئلة لما علاقته وطيدة مع المفاهيم المتعلقة بالتحريك الداخلي وبمظهر شئى ما تحتويه الذات

كل فرد يتوقف عند مستوى تناقض لا حل له بين خطاب لازم دوماً على مستوى معين وبين واقع لا يرضخ له، لا من حيث المبدأ ولا من حيث ما شهدته به التجربة

هذه المسألة، من المحتمل أنه قد نُسب إليه أكثر مما أراد قصده وقوله. فقد يصعب عليكم عد كل تلك التعبيرات التي تم ابتداعها آنذاك والتي تبدو لنا الآن وكأنها طبيعية. فعلى سبيل المثال، يلاحظ صوميز بأن أول من نقوه بعبارة "تنقصني الكلمة"، فهو الشاعر سان-أمان Saint-Amant. وفي المقابل، إذا كنا الآن لا نسمي المقعد المريح بتعبير "وسائل تسهيل الحادثة"، فذلك لمجرد صدفة بحتة، إذ قد يكتب النجاح لبعض الأمور في حين يكتب العكس لغيرها. إن هذه التعبيرات التي تم اندماجها في اللسان، يرجع أصلها إلى متحدث أثناء حلقات تجاذب أطراف الحديث بالصالونات حيث يجدُّ المتحدثون في ابتداع لغة أكثر نكهة وأناقة.

إن حالة لسان ما، تتميز بما يحضر فيه وما يغيب عنه. لهذا فإنكم تجدون داخل حوار شريير مع الطيور الناجية بأعجوبة Oiseaux miraculés، طرائف من هذا القبيل : قد يقال لهما على سبيل المثال: الحاجة لتتنفس الصضاء، "besoin d'air"، ألا أنها تسمع محل ذلك "crépuscule". إن هذا لمن الأهمية بكان. فمن منكم لم يحدث له أن سمع شخصا يخلط بصفة متواترة وخلال حديث لا يخص العامة بالضرورة، بين Amnistie و Armistice؟ فإذا ما سألت كل منكم على التوالي عما تسمعون بكلمة superstition مثلا، فإنني على يقين بأننا سوف نحصل على فكرة جيدة بخصوص الاختلاط الذي ينتاب فركم بخصوص كلمة كهاته، عادة ما تستعملونها بكل عفوية. إنها ستتتهي بعد حين لتصبح La superstructure. وعلى هذه الشاكلة، تمتلك ما يسمى بالظواهر العارضة دلالة خاصة في مجال الطب. إن لانيك Laënnec يسمى الظواهر العارضة بكون كل الأمراض تنقسمه، كما هو حال الحمى.

إن منشأ كلمة superstition يدلنا عليه سيسيرون cicérone في كتابه De natura Deorum الذي أنصحكم بقراءته. (130) إنكم ستلمسون كم هي قديمة وكم هي حالية أيضاً، القضايا التي طرحها الأقدمون بخصوص طبيعة الآلهة. Les superstitiosi هم أناس كانوا يقيمون

أليس من الجلي أن
الخبرة التحليلية قد
انطلقت من واقع أنه،
في آخر المطاف، ما
من شخص في إطار
الحالة الراهنة للعلاقات
البيئانية داخل
ثقافتنا قد يحس
بطمأنينة؟

الصلاة ويقدمون قرابنة طيلة اليوم كي تتجو ذريتهم بعد مماتهم. La superstition تتلخص إذن في انكباب أناس على التعبد لأجل تحقيق غرض يبدو لهم أساسياً. إن هذا ليعلمكم الكثير عن المنظور الذي كونه القدامى حول فكرة استمرارية النسل والتي تحظى بأهمية قصوى في إطار الثقافة البدائية. وربما كان بإمكان هذا الإسناد أن يمدنا بأفضل كيفية تمكنا من تحديد حقيقي لـ Superstition بحيث تكمن في انتزاع جزء من سلوك ما محل أجزاء أخرى. بهذا نلاحظ علاقتها بكل تكوين جزئي وبكل تحويل ممنهج في إطار الآلية العصابية.

إن المهم يكمن في فهم ما نقوله. ولكي نفهم ما نقوله يجب رؤية تضاعفه وإدراك الأصداء الناجمة عنه والتراكمات الدلالية التي تكونه. فأبنا كانت هذه الدلالات ومهما تكاثرت المعاني المتعكسة، فذلك ليس محض صدفة إطلاقاً. إن الذي يتأمل بخصوص جسد اللفة، يلزمه أن يحرز على معرفة أضفى وأشمل. وبصدد كلمة ما أو تعبير ما، يلزمه أن يعمل على إعداد أغنى وأوفر سجل ممكن. إن اللغة تتحرك دوماً داخل الإلتباس بحيث أنكم، في أغلب الأحيان، غير دارين البتة بما أنتم به ناطقون. إن قيمة اللغة في حديثكم المعتاد، محض اعتبارية إذ لا تفعلون بواسطتها سوى أنكم تعيرون مخاطبكم الإحساس بأنكم دوماً هنا. بمعنى أنكم قادرون على إعطائه الأجابة المتوخاة والتي لا علاقة لها بما يمكن التعمق فيه. وعلى هذه القابلة، فإن تسعة أعشار الخطابات المتداولة فعلاً ما هي إلا اعتبارية ومختلفة بالكامل.

إن هذا المعطى الأولي لضروري لمن يريد التعمق في الأقتصادية النفسية للرئيس شريبر ولمن يريد تفهم ماهو صنف اللا-معنى هذا الذي ي موضعه هو نفسه في إطار علاقاته بمحدثيه الخياليين. لهذا أستدعيكم القيام بفحص دقيق لتطور الظواهر اللفظية في سيرة الرئيس شريبر، حتى يتسنى لكم ربطها في ما بعد بالتنقلات والتحويلات الليبيدية لديه. (131)

25 يناير 1956

إن التحليل يتمسك
بخطابه مغاير ويكتفي
به. إنه خطابه مسجل
في آلام الحائض الذي
هو قبالتنا، خطابه تم
ترصيبه في أشياء
ليست تحته قبضة
المريض والمتمثلة في
أعراضه المرضية وفي
بنية ذاته

أن البارافرنيا هي
الأسم الذي أهدر
فرويد لتسمية الخبل
المبكر، وهو ما سماه
بلولر بالفصام

الفصل التاسع: بخصوص الالامعنى وبخصوص بنوية الاله

- مبادئ تحليل الهذيان.
- المحاور الهذائية.
- الإهمال.
- الحوار والنشوة.
- سياسة الإله.

بخصوص تعبير استعمله شريبر بصدد الأصوات التي تدله على أن شيئاً ما ينقصها، لقد أشرتُ بأن تعابير كهاته ليس لها وجود بذاتها وإنما تنشأ خلال تاريخ اللسان. تنشأ في لحظة يبلغ فيها الابتكار ذروته مما يجعل تعابير كهاته تترعرع بالتحديد داخل إحدى حلقات المهتمين بقضايا اللغة. تبدو هذه التعابير وكأنها نتاج طبيعي للتنظيم الخاص بالدال، ألا أن ظهورها في لحظة معنية يمكن إثباته تاريخياً.

لقد قلتُ إذن بأن تعبير "تتقضي الكلمة"، وإن كان يبدو لنا طبيعياً، هو وارد في كتاب صوميز وكأنه منحدر من أزقة المتحذقات. ففي هاته الآونة تم اعتبار هذا التعبير بكونه ممتازاً لدرجة دفعت صوميز بتدوين ظهوره ناسباً أصله إلى سان آمان. وهكذا فإني سجلت ما يناهز المائة من أشباه هذه التعابير: C'est la plus naturelle des femmes - Il es brouillé avec Untel - Il a le sens droit - Tour de visage - Tour d'esprit - Je me connais un peu en gens - Jouer à coup sûr - Il agit sans façons - Il m'a fait mille amitiés - Cela est assez de mon goût - Il n'entre dans aucun détail - Il est

الذي يستمع لخطابه
في لغة أجنبية. إنه
يتوصل بالجملة
المنطوقة بكل وضوح،
لكنها تبقى جملة ميتة
لديم. فالجملة لا تصبغ
حية إلا ابتداءً من
اللحظة التي تحصل فيها
حالة ما

embarqué dans une mauvaise affaire - Il pousse les gens à bout - Sacrifier ses amis - Cela est fort - faire des avances - faire figure dans la monde. فهذه التعابير التي قد تبدو لكم الأكثر طبيعية والتي أصبحت متداولة، تمت الإشارة إليها في كتاب صوميز وكذلك في كتاب البلاغة ل بيرري الصادر في سنة 1663، على أنها نشأت داخل حلقة المتحذقات. وهذا لأكبر دليل للصد عن الأخذ الفكرة الوهمية الزعامة بأن اللغة تتقلب حول تقارب بسيط ومباشر للواقع. إن تعابير كهاته تفترض بلورة طويلة الأمد، وتتطلب انخراطات واختراعات متعددة للواقع يمكننا اعتبارها بمثابة تقدم ميتافيزيقي. فإذا ما كان الناس يتعاملون بطريقة معينة مع بعض الدوال، فذلك اعتبارا لمنطقات مختلفة. وهكذا فإن تعبير "تنقصني الكلمة" على سبيل المثال، يفترض مسبقا بأن الكلمة متواجدة هاهنا. (133)

1

سوف نعمل اليوم على متابعة حديثنا وذلك طبقا للمبادئ المنهجية التي أرسيناها. ولكي نتقدم شيئا ما داخل هذين الرئيس شريبر، فسنعمل على اعتماد النص الكتابي إذ ليس لدينا بديلا عنه على كل حال.

لقد أثرت انتباهكم الى أن النص تمت كتابته من طرف شريبر في فترة جد متقدمة من ذهنه، الشيء الذي مكنه من التطرق له وعرضه. وبهذا الصدد، أبادي بعض التحفظات المشروعة معتبرا بأن ما يمكن أن نفترضه أكثر بدائية وقبلية وأصولية في هذا الزمان، فهو شيء يفلت من قبضتنا. إنه ذاك المعاش اللامتصور والغير ممكن التعبير عنه والذي يخص الزمان أثناء مرحلته البدائية والمثمرة.

إن لنا كامل الحرية في أن نبقي أسلوبنا بهذا الاعتبار، وأن نعتقد بأننا فقدنا بهذا ما هو أجدى وأفضل. لكن نأسفنا بأننا سنفقد الأفضل ما هو في الغالب الأ وسيلة لعض النظر عما هو تحت أعيننا والذي قد يكون من الأجدى والأقيد أخذه بعين الاعتبار. ولذا فقد تكون حالة الهذيان النهائية أقل إفادة من حالته الابتدائية. إنه من غير المؤكد أن تمثل هذه المرحلة النهائية أقل قيمة، سيما ونحن ننطلق من المبدأ القائل بأن علاقة الذات بالرمزي هي علاقة أساسية بخصوص كل ما يتعلق بالاشعور.

الدلالة ترتبط دوما بشيء ما، وبأن لا قيمة لها إلا بكونها تفدي، الى دلالة أخرى. فلهذا يصعب علينا بأن حياة جملة ترتبط ارتباطا وثيقا بكون الذات هي مقام الإستماع وبأنها ترسل هذه الدلالة إليها بالذات

ما يفرق بين الجملة المفهومة وبين الجملة التي ليست كذلك وإن تم سماعها بالفعل، هو بالتحديد ما أبانت عنه بوضوح فينومينولوجيا الحالة الذاتية والمتعلق بتوقع واستباق الدلالة

وهذا المبدأ يقتضي منا أن نتخلى عن هذه الفكرة التي تتضمنها نظم فكرية متعددة والتي مفادها أن كل ما يصوغه الفرد من كلام ما هو إلا توليفة غير صائبة وملتوية دوماً في حق تجربة معاشة يتم اعتبارها واقعاً لا يمكن اختزاله. إنها فعلاً الفرضية التي يتركز حولها كتاب بلونديل Blondel "الوعي المرضي" والذي هو بمثابة مرجع مفيد أستمع له بعض الأحيان بصحبتكم. إن تجربة الهذائي المعاشة، حسب بلونديل، تتضمن مكنونا أصيلاً ولا يمكن اختزاله بحيث أن المريض إذا ما تحدث عنه، فإنه لم ولن يمدنا إلا بتعبير يصبو إلى خداعنا والتضليل بنا. لهذا لم يبق لنا، بحسبه، إلا التراجع والتخلي عن تعمق الاستشفاف هذا المعاش الحسني والممتع. فهذا الافتراض السيكلوجي هو نفسه الذي يبنني عليه ضمناً ما يمكن تسميته بالفكر المعاصر. ويدل الافتراض عن نفسه من خلال الإستعمال المعتاد والمفرط لكلمة "فكرنة" intellectualisatio إذ بالنسبة لطائفة لا يستهان بها من المفكرين العصريين، هناك شيء ما لا يمكن تعمقه وتفقهه ولا يمكن للذكاء، كيفما فعل، إلا أن أن يفقده. ولقد قدم بيرغسون Bergson الكثير من أجل إرساء هذا الاعتقاد الخاطي والخطير. (134)

نحن هنا إذا أمام أمرين. فإما أن نذهب إلى أن الهذيان لا يمت بأية صلة بمجالنا نحن المحللين النفسانيين، بمعنى أن لا علاقة له باللاشعور، وإما أن نعتبر بأنه ينجم عن اللاشعور في الصيغة التي ركبناه فيها، نحن هنا جميعاً، خلال هذه السنوات الأخيرة.

إن اللاشعور، في كنهه، مبني ومتربط ومنسوج من لغة. وليس فقط يلعب فيه الدال دوراً جدياً مهماً وإنما يلعب فيه الدور الرئيسي. فنسق الدال هو ما يميز اللغة بالفعل. أما الترابط المعقد للدال بالمدلول، فيطرح أسئلة سنتوقف الآن عند حددها لأننا لسنا بصدد القيام بدروس في اللسانيات. إلا أنكم حتى الآن قد أصبحت على علم بأن علاقة الدال والمدلول هي، كما يقال في نظرية المجموعات، أبعد من أن تكون متوازية الفعالية.

فالمدلول ليس هو بمثابة مواد خامة، معطاة بصفة قبلية وفي انتظار الدلالة. إن الدلالة هي الخطاب الإنساني بكونه يفدي دوماً إلى دلالة أخرى. ففي دروسه الألسنية الشهيرة، أدخل السيد سوسير Saussure خطاطة يتخللها مد يمثل

من طبيعة الدلالة
بكونها تتشكل، أن
ترمي هي كل لحظة
إلى الإحتمال عند من
يستمع إليها

إن المعنى يصبو دوماً
نحو شيء ما، نحو دلالة
أخرى، نحو إتمام
الدلالة وإتمامها. إنه
يومئ دوماً إلى شيء،
قبالته أو إلى شيء،
يتراجع نحوه

الدلالة ومد آخر يمثل الخطاب الذي يتم سماعه. فهذه الخطاطة تبين أن تقسيم جملة الى عناصرها المختلفة، يتضمن قدرا من التعسف والإصطناع. فهناك بلا ريب هذه الوحدات التي تكونها الكلمات. لكن إذا ما نظرنا مليا فسنجد أنها ليست بالفعل وحدات. على كل، فإن السيد سوسير يعتقد بأن ما يمكن من تقسيم الدال فهو نوع من إرتباط متبادل بين الدال والمدلول. وحتى يمكن تقسيمهما في نفس اللحظة، فلا بد من حصول وقفة أثناء ترابطهما.

إنها خطاطة قابلة للنقاش. فنحن نرقب بالفعل، على المستوى الدياكروني، ومع مرور الوقت، حدوث انزلاقات دلالية، ويكون نسق الدلالات الإنشائية التطوري، على أهبة التنقل في أي لحظة، فيغير بذلك فحوى الدوال التي قد تتخبط في استعمالات مغايرة، وهكذا دواليك. أتمنى أنني وفقت باستشعاركم بهذه المسألة بواسطة الأمثلة التي قدمتم إياها قبل قليل. فعلى مر الأزمان والعصور، تحدثت انزلاقات دلالية تحت نفس الدوال، مما يبرهن على عدم إمكانية التدليل على وجود تقابل متزامن ومتوازي بين النسقين.

فكل نسق دوال أو كل لسان يحظى بخصائص معينة تميز مقاطع الألفاظ واستعمالات الكلمات فيه وكذا التعبيرات التي تتجمع من خلالها الكلمات وهذا ما يحتم كل ما يحدث في اللاشعور وحتى في أعماق تركيبته الأولية. فإذا كان اللاشعور هو بالذات ما رسم فرويد معالمه لنا، فإن جناسا لوحده، غير موجود بداخل لسان مجاور، من الممكن أن يكون في حد ذاته وتدا يستند إليه عرض ما. وهذا لا يعني بأن العرض ينبنى دوما على جناس، وإنما ينبنى على وجود الدال في حد ذاته، على علاقة معقدة بين كل وكل، أو بكل دقة بين نسق كامل ونسق كامل، بين منظومة دوال ومنظومة دوال. (135)

فهذا هو منظور فرويد بالتحديد بحيث ينعدم أي معنى آخر يمكن وضعه تحت لفظة "التحدد التظافري" *Surdétermination* لديه وتحت لازمته التي تنص بأن العرض كي ينشأ لابد، على أقل تقدير، من وجود ازدواجية، وعلى الأقل صراعين، الواحد منها راهن والآخر قديم. ومن دون الإزدواجية المركزية هاته بين الدال والمدلول، فلن يبق التحليلنفسى من وجود. فالمواد المرتبطة

لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار أن نقطة توقف الخطاب الركيبة تخمن في الإشارة للأشياء ونعتما. إن هناك محم تطابق مطلق بين الخطاب وبين أية إشارة

بالصراع القديم تبقى محفوظة في اللاشعور على صيغة دال بالقوة وليس بالفعل، على صيغة دال افتراضي، حتى يتسنى لها الإنخراط داخل مدلول الصراع الحالي فتقوم بخدمته كلفة، أي كعرض.

لهذا، فعندما نقترّب من الهذات معتبرين أنه بالإمكان فهمها في إطار التحليل النفسي، داخل نظام الإكتشاف الفرويدي وتباعاً لنمط التفكير الذي أتاحه لنا بخصوص العرض، فهي أنتم ترون بأنه ليس هناك من داعي للرمي بالتفسير الذي أعطاه شربير حول نسق تصوره الخاص للعالم. فلا داعي إذن للرمي به كحيلة لعملية تسوية لفظية محضة، وكنّا ثانوي للذهيان في حالته النهائية حتى وإن كانت هذه الشهادة التي يعرضها علينا لا تتجو كلية من كل انتقاد.

نحن نعلم جيداً بأن العظامي يعمل على استعادة التفكير في ماضيه بمستوى تقدّم هذاته، وهكذا يتراجع إلى أقدم السنوات ليموضع فيها منبع الإضطهادات التي أصبح عرضة لها. إنه قد يصادف في بعض الأحيان صعوبة قصوى في تحديد حدث ما، فنحس جيداً بنزوعه نحو إسقاط هذا الحادث، داخل لعبة تقابل مرآتي، على زمن سابق يصبح هو ذاته غير قابل للتحديد، بصفته "زمن العودة الأبديّة"، على حدّ تعبير شربير. لكن الأساسي ليس هاهنا. إن مؤلفاً بمستوى كتاب الرئيس شربير، قد يحظى بقيمة كاملة إذا ما نحن أخذنا بعين الاعتبار التآزر المتواصل والعميق للعناصر الدلالية فيه، منذ بداية الهذيان حتى منتهاه. وبكلمة واحدة، فإن التنظيم النهائي لهذيان شربير يمكننا من التوقف على العناصر الأولية الفاعلة فيه. وعلى كل حال، فإن الإنتباه إلى هذا التنظيم يمكننا بكل مشروعية من البحث عن هذه العناصر.

وهكذا يجعلنا تحليل الهذيان نقف على العلاقة المركزية التي تربط الذات بالمستوى التي تنتظم فيه وتتبلور خلاله مظهرات اللاشعور بكاملها. وربما قد يبين لنا التحليل بأن هذه العلاقة، إن لم تكن آلية الذهان الأساسية، فعلى الأقل يبين لنا بأنها العلاقة الخاصة بالذهان على مستوى الرمزي. وربما قد يكون في وسعنا آنذاك - أثناء نمو الذهان، منذ لحظة النشأة وحتى مرحلته الأخيرة، إذا ما اعتبرنا أن للذهان مرحلة نهائية - أن نلمس مباشرة كيف يموّج المريض ذاته بالنسبة للنظام الرمزي بكامله. إنه نظام أصيل ويشكل وسطاً مختلفاً عن الوسط الواقعي

إن هي «سكينة

المساء» حضور وهي

نفس الوقت اختيار هي

مبجل ما يحيط بك

إنه ليس من باب

العيش التساؤل فيما

إذا كان بإمكان

كائناته لا تعبر لسكينة

المساء هاته وجودا

منفصلاً ولا تعبر لمنها

لغظاً أن تميزها من

أي مستوى آخر يمكن

من خلاله إدراك

الفترة الزمنية

وعن البعد التخيلي. فالرمزي هو النظام الذي لا مناص للإنسان من التعويل عليه إذ هو النظام الذي يؤسس الواقع الإنساني. (136)

فلا يجب علينا، بحجة أن المريض هذّاء، أن ننطلق من فكرة كون نسق تفكيره متناقض ومتنافر. إنه فعلاً غير قابل للتطبيق، وهذه إحدى السمات المميزة للذهان. فبالمقارنة مع ما يتم تداوله داخل المجتمع، فهو غير معقول كما يقال، بل إنه جد مربك. إن أولى ردات فعل طبيب العقل بحضرة شخص أخذ يحكي له من شتى الألوان والأشكال، تكمن في إحساسه بنوع من التضايق للإستماع لهذا الشخص الذي يفوه بتصريحات قاطعة وفي نفس الوقت مناقضة لنظام السببية العام والمعمول به. إن هذا ليزعج الطبيب حقاً. وخلال الإستجواب، يصبح همه الأول، "دق الأوتاد القصيرة في الثقوب الصغيرة"، كما يقول بيغي Péguy في أخريات كتاباته، عندما كان يتحدث عن التجربة التي عاناها، وعن هؤلاء الأطباء الذين أصبحوا يحبذون، عندما تم له إعلانهم اقترابه من الطامة الكبرى، أن تبقى الأشياء كما كانت عليه من قبل. "تحدّث بانظام"، هذا ما بقي لهؤلاء الأطباء أن يأمرؤن به المريض.

إن الهذيان، مثله مثل كل خطاب، يجب أن يعتبر بمثابة مجال دلالي عملي على تنظيم دال معين، مما يجعل القواعد الأولية لإستجواب جيد، وحتى لإستجلاء جيد لكنه الذهانات، تكمن في ترك المجال للمريض كي يتكلم أكثر فأكثر. بعدها يكون بإمكاننا تكوين فكرة لائقة عن هذا الهذيان. إنني لا أقول بأن الأمور تمشي، في كل مقابلة مع المريض، دائماً على المنوال الذي ذكرته بحيث أن العياديين، على العموم، يقودون الأمور بلياقة كافية. لكن الفهم الذي تم تكوينه حول الظاهرة الأولية وكذلك التصنيفات الحالية للهلاوس ولاضطرابات الانتباه والإدراك وكذلك كل تصنيفات المستويات المختلفة في مجال القوى المتضاربة، كل هذا ساهم بالتأكيد في تعميم علاقتنا بالهذائين.

أما بخصوص شريير، فلقد أُتيحت له إمكانية الكلام بدون قيد، لسبب مهم هو أن لا أحد عمل على مخاطبته وبهذا حرز على ما يتطلبه وما يكفيه من الوقت ليخط لنا كتابه الضخم.

ماذا يريد أن يقوله
أو لا يقوله لنا، هذا
الكانن اللغوي المتمثل
في «سكينة المساء»؟
فبما أننا لا ننتظره، ولا
نتوخاه حتى ولم يحصل
لنا منذ زمن طويل أن
فكرنا فيه، فإنه
يتمظهر لنا أساساً على
صيغة دال

لقد رأينا في المرة السابقة بأن شريبر يُدخل تصنيفات بين الأصوات التي تستحوذ على مسامعه من حيث هي نتاج لتلك الهيئات التي يسميها بملكوت الإله. إن تعددية باعثي الخطاب إليه لكفيلة لوحدها لطرح مشكلة كبرى، ذلك لأن شريبر لا يعتبر هذا التعدد بمثابة دليل على استقلاليتها. ففي نص الكتاب فقرات رائعة كتبت لتحدثنا عن الأصوات، ولتجعلنا نحس بالعلاقة التي تربط هذه الأصوات بالكنه الألهي. لكن، يجب علينا ألا نسارع إلى القول بأنه أُوحي إليه بها، ذلك أننا إذا فعلنا كذلك فسنكون أول من يبتدأ بإعطاء تأويل مسبق. لذا يجب أن نتتبع خطاب المريض وأن لا نسبقه. فهو لم يتحدث أبداً عن وحي. (137)

على هوامش صفحات إحدى نسخ كتاب شريبر التي وقعت بين يدي، توجد بقايا ملاحظات خطها شخص يعتبر نفسه جد متضلع، بحيث وضع تفسيرات مختلفة قبالة لفظ procession، أحد ألفاظ شريبر. فمن دون شك أن هذا الشخص قد سمع بالسيد بلوتين Plotin، إلا أن فهمنا كهذا الذي أبداه هذا الشخص هو من قبيل أنماط الفهم المتسارعة التي يلزمنا تقاؤها. فأنا لا أظن أن الأمر هنا يتعلق بأمر يمت إلى procession البلوتينية بصلة.

ففي المقطع الذي قرأته على مسامعكم، يؤكد شريبر على أن الصوت الذي يحدثه لديه الخطاب الموجه إليه، هو على درجة من الاعتدال جعله يسميه بالهمس. إلا أن هذا الخطاب لا يفتأ في الإسترسال طول الوقت وبدون انقطاع. فيمكن للمريض أن يغطيه، حسب تعبيره، بكل أنشطته وكلامه، لكنه خطاب في أهبة دائمة للإسترسال وبنفس الحدة الصوتية.

وكفرضية بحث، كما يقال حالياً، يمكن أن نفترض بأن هذا الخطاب قد تم تصويته من أجل المريض. لكن هذا تمادي كبير في القول، لذا سنترك لحظتها هذه المسألة جانباً. فهذا الخطاب، على كل حال، له ارتباط بما نفترض كونه ذا ك الخطاب المسترسل الذي يحفظ في الذاكرة، لدى كل ذات، تصرفاتها لحظة لحظة، وهو بذلك يرادف حياتها. فنحن ملزمون بالتسليم بهذه الفرضية ليس فقط اعتباراً لما افترضناه سابقاً بخصوص بنية وتركيبية اللاشعور وإنما لكون الخبرة الأكثر مباشرة تجعلنا نلمس ذلك بالفعل.

إن الظاهرة المركزية
في هذان شريبر قد
استقرت في مجال
يفتقد لكل معنى
وتغطي عليه الدلالات
الشبهية.

المريض هنا هو بمثابة
توقيع لما يحدث
للمريض من إحساس
جد متميز، يتموضع بين
الإحساس بالواقع
والإحساس بالخروج من
الواقع. إنه إحساس
بولادة وشيكة وتنبؤ
بما سيأتي من جديد
في العالم الخارجي ولا
يخضع إلا هو وحده

في زمن ليس بالبعيد، حدثني شخص عن خبرة حصلت له على الشكل التالي: لقد فوجئ هذا الشخص بخطر آت من سيارة كانت على وشك صدمه ودوسه، فنجمت عنه، كما هو منتظر، الحركات اللازمة والكفيلة بتجنيبه الخطر، إلا أن لفظاً، في اللحظة ذاتها، بزغ في رأسه، إن أمكن القول، ملفوظاً داخلياً. إنه لفظ *traumatisme cranien*، "صدع الجمجمة". فلا يمكننا القول بأن هذا التلطف يشكل جزءاً من ردود الفعل الصائبة لتجنب الصدمة التي قد تؤدي لما سماه بتصدع الجمجمة، ذلك لأن هذا التلطف، بالعكس، لا يوازي الحادثة بكل دقة، زيادة على كونه يفترض لدى هذا الشخص، سوابق محدّدة جد متنوعة تضيف لديه على تعبير "تصدع الجمجمة" دلالة محدّدة وجد خاصة. إننا نعاين هنا كيف ينبثق هذا الخطاب الكامن والذي هو دائماً على أهبة للإنبثاق والذي يفعل فعله في مجاله الخاص، على بعد آخر يعلو على كامل سلوكية الذات. (138)

إن هذا الخطاب يحضر لذات شربير، في مرحلة مرضه التي يحدثنا عنها، مع ما يتخلله من طابع يسيطر عليه اللامعنى. إلا أن هذا اللامعنى ليس ببسيط. فهذا الشخص الذي يكتب ويبوح لنا بمكنونه، يقدم نفسه تحت سطوة هذا الخطاب، أما الشخص المتكلم فإنه يفوه بأقوال جد واضحة - وهما جانبان مرتبطان وإلا ما كان بإمكاننا اعتبار شربير أحقاً - كأقواله التي سبق أن أوردتها لكم وهي: "كل لامعنى ينعدم، يُرفع ويتحول". فهذا ما يقول الرئيس شربير بأنه قد سمعه في سجل المخاطبة الموجهة إليه من طرف مخاطب دائم ومواظب.

إن لفظ *Aufheben* غني جراً. إنه علامة على المشاركة، على حل مواتي لللامعنى هذا، والذي هو بعيد عن أن يكون، كما قال كانت *Kant* في تحليله للقيم السلبية، مجرد غياب، أو مجرد انعدام المعنى. إنه لامعنى إيجابي ومنظم. إنه عبارة عن متناقضات تتشابه فيما بينها وتترابط. وكما هو معلوم، فإن معنى هذيان مريضنا هو هنا أماناً بالكامل، فيضفي على قصة حياته طابعاً خلافاً. فهذا اللامعنى هو ما يتعارض وما يتركب وما يسترسل وما يتربط من هذا الهذيان. فالنفي ليس هنا بمثابة انعدام، وسنرى في مقابل ماذا تكون لهذا النفي قيمة. فما هو ياترى منطوق ذات المريض التي تتحدث من خلال الأصوات، وكذلك منطوق الذات الذي تقدم لنا كل هذه الأمور على أنها دالة؟ إن بهذا تعقيد جلل.

الذي يتم ترتيبه
الهلوسات بشيء من
الواقعية، يستحسن
مراقبتها بداخل
التباينات المتقابلة
ومن خلال المعارضات
الإضافية التي يعلن
عنها المريض نفسه

يجب عدم التراجع أمام
قول ما يلي: إن كان
الطبيب النفسي قد قام
منذ زمن بخطوة إلى
الوراء متمثلة في
اكتحاره من التفسير
وإعلانه من شأن القسم،
فذلك لأن نوع التفسير
قد اندرج بداخله في
مسالك مسدودة

لقد بدأت المرة الفائتة بإفتتاح هذه البرهنة مؤكداً على الطابع الدلالي لتعليق المعنى التي يحدث من جراء عدم إتمام الأصوات لجملها. إن في هذا وسيلة متميزة للإشارة للدلالة، وسيلة تمنحنا إمكانية اعتبار هذه الدلالة كبنية، تلك التي بيّنت لكم معالمها بخصوص تلك المريضة التي ريثما سمعت بأنه قيل لها "خنزيرة"، همست بين شفتيها: "أنا آتية من عند بائع لحم الخنزير"، بمعنى أن هناك وفي نفس الوقت، الصوت الذي يوحى وهناك أيضاً ما تصبو إليه الذات بطريقة غير مباشرة. لقد تمكنا سابقاً من إيصار هاهنا بنية جد قريبة من الخطاطة التي نعطيها للعلاقات بين الذات التي نتكلم فعلاً والتي تحمل الخطاب على عاتقها وبين الذات اللاشعورية المتجسدة حرفياً في هذا الخطاب الهلوسي. إنها هنا مقصودة، ولكن ليس في ما بعدها، بحيث أن الآخر ينعدم في الهذيان، ولكن فيما قبلها أو في نوع من ما بعد داخلي. إن متابعة هذه البرهنة ليست من المستحيل، لكن متابعتها ستؤدي بنا إلى إقحام متسرع جداً لخطاطات من الممكن أن تبدو مسبقة بالنسبة للمعطى. ففي مضمون الهذيان هناك الكافي من المعطيات التي يسهل تتبعها، الشيء الذي يمكننا من مباشرة الأمور بطريقة مغايرة مع استغلال الوقت الكافي لأجل ذلك. (139)

إن أخذ الوقت الكافي، والحق يقال، يساهم في سلوك الإرادة الحسنة التي أركز هنا على الإلتزام بها كي يحصل التقدم في استتباب بنية الهذيان. إن ترك هذا الأخير بين قوسي الطب العقلي هو في حد ذاته منبع لعدم الفهم الذي تمسكنا به حتى الآن في حقه. وهكذا أصبح يقال بأن الأمر يتعلق في الهذيان بظاهرة غير سوية. وبهذا أيضاً نحكم على أنفسنا بعدم فهمه البتة إذ نجدنا ندافع عن أنفسنا منه ونحتمي هكذا من إغوائه، هذا الإغواء الذي يبدو شفافاً لدى الرئيس شريبير الذي سأل طبيب العقل بكل بساطة: "ألا ينتابك الخوف بين الفينة والأخرى من أن تصبح مجنوناً؟" وهذا التساؤل صحيح جداً بالفعل. فحتى من بين أقطاب الطب العقلي الذين تتلمذنا على أيديهم، هناك من كان يقشع لما قد يؤدي به الإنصات لهؤلاء المعتوهين الذين يتشدقون طيلة اليوم بأشياء غير معقولة.

أفلا ندري، نحن المحللون النفسانيون، بأن الذات العاقلة تتمثل أساساً في شخص يقف موقف عدم أخذ الجزء الأكبر من خطابه الداخلي مأخذ الجد؟

من جهتنا نحن فإن
التفسير الفعال الناجم
عن التناقض العليلي
يشهد في صالحنا،
اعتقاداً منا بأننا هنا
أيضاً سنقدم في مجال
الذخائر إذا ما
انتقلنا تحليلاً لأنّها لهذه
الظواهر، تحليلاً من
شأنه أن يؤدي بنا إلى
تحرر بنية واقعنا
الذات في الذخائر.

فلتلاحظوا لدى الأشخاص الأسوياء، وبالمقابل لديكم أنتم أيضاً، فسترون كم هي كثيرة تلك الأشياء التي يكون همكم الوحيد هو عدم أخذها من لدنكم مأخذ الجد. وربما هذا ليس إلا الفرق الأول بينكم وبين مسلوب العقل. ولهذا السبب يجسد الأحق بالنسبة للكثيرين المآل الذي ينتظرنا إذا ما نحن انسقنا في حمل الأمور محمل الجد. لنأخذ إذا رئيسنا شريبر مأخذ الجد بدون تخوف شديد. وبما أننا غير قادرين على التغلغل المباشر، لا في غرض هذا اللامعنى الخاص لديه، ولا حتى في ترابطاته وأبعاده، فلنحاول الإقتراب، بواسطة أسئلة معينة، من كل ما يحصل أمام أعيننا والذي بصده لسانا دون بَوصلة.

3

ولنبداً بالسؤال، هل هناك مَخَاطَب؟ نعم هناك مَخَاطَب وهو في صلبه فريدٌ من نوعه. إنه لمن المسلي النظر الى هذه Einheit، إذا ما نحن رجعنا الى نص هايدجر Heidegger حول اللوغوس Logos والذي يحدد هذا الأخير من خلال Ein الهيرقليطي. وسنرى بالتحديد بأن هذيان شريبر، على طريقته الخاصة، هو صيغة لعلاقة الذات بمجموع اللغة.

إن ما يعبر عنه شريبر يبرز لنا الوحدة التي يستشفها من ذاك الذي ينطق بهذا الخطاب الدائم والذي يحس بنفسه أمامه في حالة استلاب. وما يعبر عنه يبرز لنا أيضاً تعدد الصيغ وتعدد الفاعلين الثانويين الذين يسند إليهم مختلف أجزاء هذا الخطاب. إلا أن الوحدة مركزية فعلا. إنها مسيطرة ويسميتها إلهها. فهذا ليس بالغريب عنا. أما إن قال هذا الرجل بأن الأمر يتعلق بالإله، فإن له دواعيه. لكن لماذا نرفض له استعمال لفظ نعم بقيمتة الشمولية؟ فهذا اللفظ هو في أعين البعض من بين الأدلة القاطعة على وجود الله. إننا ندري بما فيه الكفاية كم من الصعب لدى الغالبية من معاصرنا تحديد مضمون الله ودقائق كنهه، فلماذا إذن نرفض الثقة بالهذائي خصوصا عندما يتحدث عن هذا الإله؟ (140)

إن ما يشد الإنتباه هو أن شريبر من بين مريدي l'Aufklärung. الأكثر من ذلك هو أنه من أواخر أفضل نتاجاته. فلقد قضى طفولته في عائلة لا مكان للتدين بوسطها وهو أيضا يعرض علينا لائحة مطالعته. كل هذا لدليل بالنسبة إليه على جدية ما يحس به ويختبره. إنه، على كل حال، لا يدخل في

الأشعور متواجداً في
الذاتان حقاً، إلا أنه
منعدم الفعالية. وعلى
محس ما تم اعتقاده،
فإنه لا يتضمن في حد
ذاته أية إمكانية حل
رغم تواجده. بل على
العكس، إنه يتضمن
جموداً جدياً متميزاً

مناقشة ما إذا كان على ضلال أم لا، إذ يقول - "هكذا تسير الأمور". بمعنى "أنني حرزت بصدد هذا الحدث على البراهين الأكثر مباشرة. وهذا الحدث لا يخص سوى الله، إن كان لهذه الكلمة من معنى. لم يسبق لي حتى الآن أن أخذت هذه الكلمة بمأخذ الجد، وانطلاقاً من اللحظة التي احسست فيها ببعض الأمور، فإني اختبرت وجود الإله. وهكذا، فليست الخبرة هي الضامن لوجود الإله بل الإله هو الضامن للخبرة. إنني أحدثكم عن الإله. ومن المفروض أنني قد استخلصته من مكان ما إلا أنني لم أت به ضمن رزمة اعتقاداتي الطفولية". وهكذا يبدو شريبر هنا جد ذكي. فهو بالإجمال، ليس فقط شاهد جيد وإنما أيضاً لم يسقط في الإسراف والمغالاة بخصوص علم اللاهوت. الأكثر من ذلك أنه على اطلاع وافر في هذا المجال، ويمكنني أن أقول أنه يساوي جودة طبيب عقلي كلاسيكي.

إننا نجد في كتابه استشهداداً مأخوذاً من الطبعة السادسة لكتاب Kraepelin، استشهداداً عمل على إيمان النظر فيه مما أتاح له الفرصة للإستهزاء بما يعتبره كريبلين من باب الغرابة أن يمتلك ما يختبره الهذائي قدرة فائقة في الإقناع.

"لننتبه، يقول شريبر، فالأمر ليس كذلك أبداً. من الملاحظ جداً أنني لست هذأً كما يدعي الأطباء، لأنني قادر تماماً على إيلاج هذه الأشياء في إطار الكلام المتبادل مع الآخرين، بل وحتى في إطار التفكير السليم. وهكذا، فقد يحصل أن يصل إلى مسامعي صوت القطار أو صوت الباخرة المجرورة بجنازير، مما يحدث صخباً عالياً ومسترسلاً. أما الأفكار التي تراودني آنذاك، فإنها تتخبط داخل الفواصل المنتظمة التي تتخلل هذه الأصوات المترتبة والمملة، كما يحدث عندما نرتب الأفكار التي تختلط في ذهننا حول أصوات السكك الحديدية المألوفة لدينا عندما نقل القطار ونجدنا داخل القاطرة. فأنا أميز جيداً بين الأشياء. أما الأصوات التي أسمعها فهي من نوع آخر، من الأشياء التي لا تعطونها حق قدرها ومعناها".

إن هذا التحليل الشريبييري، والذي نجد له أمثلة أخرى في نص الكتاب، يفسح لنا المجال كي تنتقد من الداخل بعض النظريات التطورية بصدد التأويل أو الهلوسة.

ليس القصد من التحليل
النفسي هو إخراج
فكرة ما إلى ميز
الشعور أو جعل اليأس
الأنا الدفاعية أهلاً
تناقضاً حتى يحصل، ما
سمي بتسريح كبير،
تعزيز الأنا وتقويته. إن
رفضنا لهذين
المسلحين اللذين
انساق فيهما التحليل
النفسي منذ نشأته
وحى الآن، قد يصبح
بديهما محذوماً نتطرق
للذهابات

فما هو إذن، هذا الإله الذي أوحى إليه به؟ إنه أولاً حضور وصيغة حضوره هي صيغة التكلم. (141)

ملاحظة. ليست لدي حاجة كي أمضي بعيداً للبحث عن الإستشهادات التي تمكنني من تبيان وظيفة الإنجاد التي يضعها العامة على عاتق آلهتهم. لست أقول بأن هذه هي أفضل طريقة لإقتراب المسألة من منظور علم اللاهوت. لكنه حصل لي، لما فتحت صدفه كتاباً يتحدث عن الآلهة الأبيقوريين، أن قرأت هذه السطور المكتوبة بكل أناقة: "منذ أن حصل الإيمان بالآلهة ونحن نعتقد بأنهم يعملون على تنظيم أمور الناس، وبأن هذين الجانبين من الإيمان مترابطان جداً (...). لقد ولد الإيمان من الملاحظة المتكررة آلاف المرات بأن أغلب أفعالنا لا تبلغ هدفها وتبقى هناك مسافة جد ضرورية بين ميّغاننا الأفضل إعداداً وبين تحقيقه وهكذا تبقى قابعين في عدم اليقين، أم الرجاء والخشية." إن هذا النص هو للأب فيستوجير Festugière. فهو كاتب رفيع وعارف مقتدر بعصور الإغريق القديمة. وبدون شك، فأن أسلوب الدفاع الذي اعتمدته هذه المقدمة المخصصة لقضية دوام الإيمان بالآلهة، لم تأثر بالموضوع الذي تم التطرق إليه، أي يكون المذهب الأبيقوري يرتكز بكامله أساساً على مسألة تواجد الآلهة وتدخلهم في الأمور الإنسانية. فلا يمكن إلا أن نندهش لهذا الطرح الذي يحصر الفرضية الإلهية ويختزلها في وظيفة الإنجاد، أي في ضرورة كوننا نجازي خيراً على حسن نوايانا وذلك تبعاً للمقولة "ومن تصرف بطيبة، خيراً يره". وعلى كل، فإن لهذا دلالة.

والأكثر من ذلك، فأن هذا ما ليس له وجود البتة لدى شريبر الذي يمكن اعتبار هذائه في صميم علم اللاهوت واعتبار مخاطبه ربانياً. حقاً، إن ملاحظة غياب شيء ما هو أقل جدوى من ملاحظة حضوره، ذلك أنه لا يمكن أبداً، الاعتماد على شيء غير حاضر أثناء تحليل الظواهر. وربما كان بالإمكان تكذيب هذا المبدأ لو كان بإمكاننا الحصول على المزيد من التفاصيل بخصوص هذاء الرئيس شريبر. ومن ناحية أخرى فإن ملاحظة غياب شيء ما له قيمة قصوى في تحديد تموقع البنية. وهكذا أدلكم على الآتي: إن مفهوم الإنجاد أو مفهوم الجزاء

بما أن التحليل النفسي
يتخذ اللغة مسكناً له،
فلا بد من فساده إذا ما
تجاهل من ذلك أنه في
خطابه

إن الإهتمام بظواهر
اللغة في الذهان هو
الأفيد والأجدي في
نظرنا من كل ما يخالفه
من تعاليم

الذي يحتل المكانة الرئيسية في حركية اللاشعور ويكاد ينبثق في الشعور، لهو منعقد تماماً لدى شريبر. ومن ثم، فلنقل إجمالاً بأن هذا التعلق العشقي بالإله من طرف شريبر، لا يمكن بالضرورة تسجيله في سجل الأنا الأعلى.

فهذا الإله هو ذا إن. لقد تعرفنا فيما قبل على أنه هو من يتكلم طوال الوقت، وهو من لا يتوقف عن قول أشياء منعقدة الفائدة. وذلك من الحقيقة بمكان لدرجة دفعت بشريبر لتخصيص عدد كبير من الصفحات للتحقق مما قد يقصده هذا الإله الذي يتكلم عن غير قصد من دون تروي وإن كان يتكلم بدون انقطاع. (142) فهذه الوظيفة الغير مجدية، لا يمكن فصلها ولو لحظة واحدة عن شاكلة الحضور الذي يخص الإله. إلا أن علاقات شريبر بالإله هي أبعد من أن تقتصر على هذا الجانب، وسأحاول الآن إبراز العلاقة المركزية والملتبسة التي يوجد عليها شريبر بصدد إلهه والتي تتحدد على نفس المستوى الذي يوجد به الآن، أي في حالة المتحدث بدون توقف.

يمكن القول بأن هذه العلاقة منذ البداية، أي قبل أن ينجلي له وجه الإله ومنذ اللحظة التي كان فيها الهذيان يتكئ على أشخاص، وفي مقدمتهم فليشسينغ، أول معالجه. إن التعبير الألماني الذي سأشدد عليه بعد فرويد، يعبر لدى ذات المريض عن طابع علاقته الأساسية مع مخاطبه المركزي ويمكن من الربط بين أول وآخر المخاطبين في الهذيان مما يجعلنا نتوقف على الشيء المشترك بين فليشسينغ والأرواح المفحوصة والملكوت وما يكتنف كل هذه الأحوال من دلالات مختلفة سابقة ولاحقة، جلية أو دنيئة وبين الإله الأخير الذي يدور كل شيء حوله في آخر المطاف، في حين يتموضع شريبر في موقف عظامي. فسواء كان في بداية الهذيان عندما تعلق الأمر باغتصاب جنسي وشيك على شخص المريض أو باعتداء على فحولته وهو ما أكد عليه فرويد، أو كان في النهاية، عندما استقر وتوطد الدفق الشهواني الذي من المنتظر أن يحصل من خلاله الإله على إشباع يفوق ما حصل عليه المريض، فإن ما تعلق به الأمر وما لا يحمد عقباه، هو أن يتم بعد كل هذا، الرمي به وإهماله بالكامل On va le laisser en plan.

الأنما هو ما تم إخفاؤه
في الذهان من حيث
وظيفة العلاقة مع العالم
الخارجي التي تخصه

نتحدث عن حسد
إسقاطي بمعنى أن
الفرد يُسقط على فرد
آخر ميوله الذاتية
والرأمية إلى ارتكابه
خيانة زوجية مثلاً أو
يسقط على الآخر تهمة
خيانة تقع على عاتقه
حقاً.

إن ترجمة تعبير *liegen lassen* بهذا الشكل جد حسنة لأنها تتضمن رنات عاطفية أنثوية. أما في الألمانية فإن التعبير يبقى أقل تشديدا وأكثر اعتدالا مما يمكن ترجمته بتعبير *laisser gésir*. إن تهديد الإهمال التام لشخص شريبر، يتردد على مدى هذين هذا الاخير كإيقاع موسيقي أو كالخيط الأحمر الذي نعمل عادة على تفقده وتتبعه في الكتابات الأدبية أو التاريخية.

فمنذ بداية الهذيان، ينخرط هذا التعبير ضمن النوايا السيئة التي يحوكها حوله المغتصبيون والمضطهدون، وهذا ما يلزمه تجنبه بكل ثمن. وهكذا، لا يمكننا تفادي الإحساس بأن الرباط العام للمريض مع كامل الظواهر التي كان عرضة لها وضحية، يتمثل في هذه العلاقة المتناقضة وجدانيا. فكيف ما كان الطابع المؤلم والمنهك والمزعج والغير متحمل لهذه الظواهر، فإن الإبقاء على العلاقة معها تمثل ضرورة ملحة لا يُتَحَمَل انقطاعها بتاتا. فعندما تتجسد هذه العلاقة - أي عندما يقوم بالإتصال مع الإله الذي له به وصال على مستويين، مستوى السماع ومستوى آخر أكثر إلغازا وهو مستوى حضوره المرتبط بما يسميه شريبر بنعيم الشريكين، بل بنعيم شريكه أكثر من نعيمه هو - وبالعكس أيضا، كلما انقطعت هذه العلاقة، وكلما حصل انسحاب الحضور الإلهي، تتفجر لديه شتى أنواع ظواهر التمزق الداخلي، وظواهر الألم المتفاوت الدرجات. (143)

فهذا الشخص الذي تربط شريبر به علاقة مزدوجة - علاقة تخاطب وعلاقة شبقية وهما علاقتان متميزتان إلا أنهما غير منفصلتين أبدا - يتميز أيضاً بالطابع التالي: إنه لا يفقه ولو قيد أنملة كل ما هو إنساني. لقد تعرضت هذه السمة لكثير من السخرية تحت قلم شريبر. فبخصوص الأسئلة التي يطرحها عليه الإله كي يقوده الى أجوبة متضمنة طبعاً في الإستجواب ولكنه يتمتع قطعاً عن إعطائها، يقول شريبر - "إنها أفخاخ جد ساذجة يتم نصبها قبالي". والكثير من ذلك، فإن شريبر يقدم تنظيرات شتى وعذبة العقلنة، حول سمات اليقين المتعددة ويعطي لذلك تفسيراً. "إذ كيف يُعقل أن يكون الرب على هذه الحالة حتى لا يفهم حقا أي شيء بخصوص متطلبات الإنسان وحاجاته الضرورية؟ كيف يمكن أن يكون أبلها لدرجة تجعله مثلاً، يعتقد بأنني إن توقفت لحظة عن التفكير في أمر ما فإنني قد

ألا يضمن القول بأنه ليس هناك من وسيلة، على المستوى التخيلي، تمكن من إعطاء تحديد دقيق لمفهوم النرجسية؟ ففي المجال التخيلي، يلعب استلاب الأنا دوراً مؤسّساً. فالاستلاب هو التخيلي، بعينه

أصبح معتوها كلية، بل وأنني قد أسقط في العدم؟ وهذا ما يظنه الإله حقاً، بل إنه يغتتم هذه الفرصة لينسل وينسحب مني. وكلما حدث ذلك، فإنني أفضي بنفسي للإتكباب باهتمام ذكي، وأظهر حضوري. فإن كان هذا الإله يعتقد ذلك، رغم خبراته التي تعد بالآلاف، فإنه لعديم التربية فعلاً وغير قابل للتهديب."

حول هذه النقطة بالذات، يقدم شربير تنظيرات جد بعيدة عن أن تكون بليدة. إنه يقدم افتراضات وبراهين تجد مكانتها داخل نقاش لاهوتي حقاً. فبما أن الكمال من صفات الله ولا يتطلب اكتمالاً، فإن مفهوم التقدم من خلال الخبرة المكتسبة غير وارد في حقه. لكن شربير يرى بأن هذا الدليل، مصنع الى حد ما لأن هذا الكمال الرباني يبقى أعمى بخصوص المسائل الإنسانية. فعلى عكس الإله الذي يعلم ما في القلوب وما تكنه الصدور، فإن إله شربير لا يعلم من الأمور الا ما طفا على سطحها. فهو لا يرى إلا ما يرى وأما بخصوص الكنه فإنه لا يفقه شيئاً. لكن، بما أنه يتم تسجيل كل الأشياء في مكان ما وعبر نسق الملاحظات المخطوطة على ظهر بطاقات صغيرة، فإنه سيصبح، لا محالة، على علم بمجموع ما تم تسجيله.

إن شربير يشرح جيداً كيف أنه من المسلم به أن ليس للإله من منفذ الى معرفة الأمور العارضة والتافهة كمثل وجود الآلات البخارية والقاطرات. إلا أن الأرواح الصاعدة الى النعيم كانت قد سجلت كل ذلك على شاكلة خطاب حرز عليّة الإله، مكوّناً من خلاله فكرة على ما يحصل على سطح البسيطة من اكتشافات طفيفة، ابتداءً من لعبة الشيطان للأطفال وحتى القنبلة النووية. إنه لنسق جد جميل ومنظم وبصده يخالجنا الإحساس بأن اكتشافه قد تم بواسطة تطور عالي البراءة، وبواسطة تراتب استنتاجات دلالية، وخلال تلاق متناغم ومتناسق ومستمر في مختلف مراحلها التي تدفعها وتقودها العلاقة المختلة التي تربطها ذات المريض مع ما يتعلق بالوظيفة العامة للغة، مع النظام الرمزي ومع الخطاب. (144)

ليس بإمكانني أن أحتكم عن كل ما تتضمنه هذه الجوانب من غنى ووفرة. فهناك مثلاً نقاش ذو روعة فائقة حول علاقات الإله بالعباد القمار. فهل بإمكان

جزءاً أساسياً من
خطابنا الداخلي الذي
يقر بأن لنا ليس فقط
حقوقاً لا رجعة فيها
وإنما أيضاً بأن هذه
الحقوق ترتكز على
حريّة مبدئية وأولية،
ضرورية داخل ثقافتنا
لكل كائن إنساني

الإله أن يتكهن بالرقم الرابع في اليانصيب؟ إنه سؤال بعيد كل البعد عن البلاهة. فبإمكان من لهم اعتقاد راسخ من بين الحضور هنا أن يتأملوا المسألة. إن مرتبة العلم بالغيب التي يفترضها التكهن ببطاقة الرقم الرابع الذي قد يخرج من سلة اليانصيب لكفيل بطرح صعوبات جمى. فمن حيث بعد الواقعي، ليس هناك، داخل هذه الكتلة المتوازنة التي تشكلها السلة، أية فروق بين بطاقات اليانصيب، ما عدى الفروق الرمزية. فيجب إذن الافتراض بأن الله يدخل ويندمج في الخطاب. فنجدنا هكذا في حالة تمديد لنظرية الرمزي والتخيلي والواقعي.

فهذا التساؤل يتضمن الفكرة التالية: إن نوايا الله ليست واضحة. فليس هناك إذن أكثر إثارة للإنتباه من رؤية كون الصوت الهذاء المنيق من خبرة جد فريدة من نوعها، يتضمن لدى هذه الذات نوعا من حُرقة اللغة التي تتمظهر من خلال الإحترام الذي يبذله المريض للمحافظة على ما يلي: كون صفات العلم الكلي والنيات الحسنة هي صفات لازمة للألوهية. إلا أنه من غير الممكن أيضا للمريض ألا يرى - وخصوصا في بداية هذيانه، عندما كانت الظواهر المؤلمة تتطلق نحوه من شتى الأشخاص المُضِرِّين - بأن الله، مع ذلك، سمح بكل ذلك. إن هذا الإله يسلك سياسية غير مقبولة على الإطلاق، سياسة أنصاف الحلول وأنصاف المضايقات. وبهذا الخصوص أطلق شريبر تعبير الخيانة والإحتيال. وفي آخر المطاف، بإمكاننا أن نفترض لدى المريض وجود اختلال مركزي في نظام الكون. وكما تقول الأصوات: "تذكروا بأن كل ما هو مُعولِم يتضمن تناقضا في صلبه". إنها قولة ذات جمال لست بحاجة لأبرز لكم ملامحه.

نتوقف اليوم عند هذا التحليل لبنية شخص الإله. أما الخطوة المقبلة فستتمثل في تحليل علاقات مجمل هومات شريبر مع مجال الواقعي نفسه. فبواسطة السجل الرمزي والسجل الصوري والسجل الواقعي، سنقوم بتقديم جديد، نقدم يمكننا من اكتشاف طبيعة ما يتعلق به الأمر داخل التحاور الهذائي. (145)

1 فبراير 1956

هناك ما يدعو

للإستخفافه في مجسود

النفسانيين لاختزال

التفكير ورده الى

فعل قد تم البدء فيه

أو تجنبه أو تصوره،

وكذلك إرجاع هذا

التفكير الى ما قد

يجعل الإنسان على

الدوام في مستوى

اختباره لواقع أولي،

لواقع يرتبط بمواضيع

تخصه هو بالذات

كل فرد يطرح على

نفسه أسئلة لها علاقات

وطيدة مع المفاهيم

المتعلقة بالتحرك

الداخلي وبتمظهر

شيء ما تحتويه الذات

الفصل العاشر: بخصوص الدال في الواقع وبخصوص معجزة العويل

- حَدَّثَ الطبَّ العَقْلِيَّ الأول.

- خطاب الحرية.

- سَكِينَةُ المساء.

- طوبولوجية الذاتية.

لقد وجد البعض في الحصة الماضية أنني مررت مر الكرام عندما تعرضت لإعتبارات الرئيس شربير حول صفات الجبروت والعلم الإلهيين وعندما انصرفت في تقدير وتقييم مفعولها.

لقد اكتفيت بالإشارة إلى أن هذا الرجل، الذي تنصوي خبرته بالله كاملة في إطار الخطاب، تراوده أسئلة بخصوص ما هو موجود في نقطة الإنقاء بين الرمزي والواقعي، أي بخصوص ما يُدخل في الواقعي، التضاد والمعاكسة الرمزية. ربما كان من المفروض أن أكّد على أن المثير للإنتباه حقاً ما يوقف تفكير المريض، إذ يبدو له من الصعب أن يكون بإمكان الإله التكهّن بالرقم الرابع في اليانصيب.

إنّ هذه الملاحظة لا تُبعد طبعاً ما قد يؤدي إليه نفي كهذا من انتقادات قد تصدر عن من هو على استعداد للرد على المريض. لقد جعلني أحدكم ألاحظ، مثلاً، بأن الأرقام تختلف وتتمايز فيما بينها بواسطة حيثيات مكانية، وبأنه لا يتم الإعتماد على شيء آخر للتمييز بين الأفراد عندما يطرح مشكل مبدأ التفرد.

أما أنا، فقد أشرت إلى حساسية المريض في الجانب المعقلن منه بخصوص الفرق بين اللغة كمجال رمزي وبين حواره الداخلي والمستمر، هذا الحوار الذي

كل فرد يتوقفه عند
مستوى تناقض لا حل له
بين خطاب لازم دوماً
على مستوى معين
وبين واقع لا يرضخ له،
لا من حيث المبدأ ولا
من حيث ما شهدته به
التجربة

هو، بتعبير أدق، بمثابة تمايل بين سؤال وجواب يقوم بهما الخطاب ذاته والذي تحس ذات المريض تجاهه بنوع من الغرابة فتبدي حياله نوعاً من الحضور. (147)

إن الخبرة الذهانية التي يطلعنا عليها شربير هي منبع إيمانه بالله، إيماناً لم يحصل أبداً أن تم إعداده له في سابق حياته. فلقد تعلق الأمر لديه بإدراك مجال الواقع الذي بإمكانه التكفل بهذا الحضور الذي يغطي جزءاً من الكون وليس كله، ذلك لأن القدرة الإلهية، في نظره، لا تعرف شيئاً عن الإنسان. فلا شيء بإمكان الله فهمه عن كنه الإنسان، وعن إحساسه بالحياة وعن الحياة ذاتها إلا بما حرز عليه من معلومات انطلاقاً من اللحظة التي انقلب فيها الكل إلى مخطوطة لا متناهية.

في حين نجد شربير، هذا الشخص المعقلن، الذي اصطدم بخبرة تحظى، في نظره، بكامل سمات الواقع والتي أدرك خلالها الثقل الخاص لحضور لا جدال فيه لإله من لغة، نجده يتوقف ليذكر حدود قوة هذا الإله من خلال مثال يتعلق الأمر فيه باستعمال إنساني واصطناعي للغة. إن الأمر يتعلق بمستقبل عارض، من الممكن فعلاً بصده طرح السؤال بخصوص حرية الإنسان وفي نفس الوقت، بخصوص عدم قدرة التنبؤ من طرف الله.

إن ما يهمننا هو أن شربير يميز بين مستويين مختلفين جداً في استعمال اللغة. ولن يحظى لدينا هذا التمييز على قيمته الكاملة ألا إذا سلمنا بالطابع الأولي إطلاقاً للتعارض الرمزي بين الزائد والناقص بحيث لا شيء يفدي إلى التمييز بينهما ماعدا تعارضهما المبدئي، وإن كان لا بد لهما من وعاء مادي. إنهما يتعالين عن كل معطى واقعي آخر ما عدا قانون تعادلتهما على مستوى الصدفة.

فانطلاقاً من اللحظة التي نؤسس فيها لعبة التبادل الرمزي، يلزمنا أن نفترض بأن لا شيء يعمل على تمييز العناصر في إطار الفعالية الواقعية. فليس انطلاقاً من قانون تجربة ما وإنما اعتماداً على قانون قبلي، يكون في وُدنا الحصول على حظوظ متساوية حتى يتم إخراج الزائد والناقص في اليانصيب. فلن يمكن إضفاء طابع المعقولية على اللعبة إلا إذا ما وفرت عنصر مساوات الحظوظ. ففي هذا المجال، يمكننا القول بأن الرمزي يعطي هنا قانوناً قبلياً، ويدخل تفعيل عملية تستعصي على كل ما يمكن أن نستخلصه من الأحداث في وسطها الواقعي.

أليس من الجلي أن
الخبرة التحليلية قد
انطلقت من واقع أنه،
في آخر المطاف، ما
من شخص في إطار
المجالة الراهنة للعلاقات
البينسانية داخل
ثقافتنا قد يحس
بطمأنينة؟

يجب ألا نكف عن طرح السؤال عما يجعلنا متمسكين بمسألة الهذيان. ولكي نفهم ذلك، يكفي أن نتذكر العبارة التي غالبا ما يتداولها البعض بدون تروّي، بخصوص آلية التحليل والتي تفيد بأننا في عملنا كمحلّلين، نعتمد على الجزء السوي من الأنا. أليست الهذات التي تسمى كلاسيكيا بالهذات الجزئية، هي أجلى مثال عن تواجد متعكس داخل الأنا لجزء سوي وآخر مستلب؟ (148)

أهناك مثالا شبيها يرقى الى مستوى القوة والدقة التي يحظى بهما كتاب الرئيس شريبر الذي يعطينا عن نظريته للعالم وعن خبراته عرضا عالي الحساسية ومنعدم التشدد، والذي يتطرق بنفس قوة التذليل الى الكيفية اللامتقبلة التي تصبغ خبراته الهلالية؟ في حين - وهذا هو الحدث الأولي في الطب العقلي - من منا يتناسى بأنه ليس بإمكان أي اعتماد على الجانب السوي للأنا أن يجعلنا ننجح في التغلب ولو قدر أنملة على الجانب المستلب منه؟

إن حدث الطب العقلي الأولي هذا والذي يمكن المبتدئ من التدريب على الإقتراب من الحق في حد ذاته، يقود الى التخلي عن كل أمل في العلاج انطلاقا من هذا المنحى. وحتى مجيئ التحليل النفسي، لقد مشت الأمور دائما على هذا المنوال وإن اختلفت القوى المبهمة، مثل الوجدان أو الخيال، التي يتم اعتمادها في كل اختزال معقلن للهذيان الذي يبدو مع ذلك جد مترابط وقابل ظاهريا للقوانين التي تعطي للخطاب تماسكه. أما التحليل النفسي، على العكس، فلقد حظي الهذيان فيه بعناية جد خاصة وتمييزة، إذ حباه بنفس المشروعية التي يعمل التحليل النفسي في المعتاد على مستواها. فهو يتوقف في خطاب الهذيان على ما يحصل عليه عادة بخصوص خطاب اللاشعور. إلا أن خطاب الهذيان الذي تم انبثاقه في الأنا - مهما بلغت درجة ترابطه، بل ويمكننا اعتباره مقلوبا في غالبيته وموضوعا بين قوسي الإنكار - ينكشف في آخر المطاف غير مطاوع ولا قابل للإستشفاء أو الإختزال.

وبالإجمال يمكننا القول بأن الذهاني هو شهيد اللاشعور، مع إعطاء لكلمة شهيد معناها والذي يحص وضعية الشاهد. إن الأمر يتعلق بشهادة مفتوحة. والعصابي

إن التحليل يتمسك
بخطابه مغاير ويكتفي
به. إنه خطاب مسجل
في آلام الكائن الذي
هو قبالتنا، خطابه تم
تركيبه في أشياء
ليست تحت قبضة
المريض والمتمثلة في
أعراضه المرضية وفي
بنية ذاته

أن البارافرينيا هي
الاسم الذي اقترحه
فرويد لتسمية الخبل
المبكر، وهو ما سماه
بلولر بالفصام

بدوره شاهد على وجود اللاشعور. إنه يعطي شهادة مستترة يلزم فك ألغازها. أما الذهاني من حيث هو، وبتقريب أولي، شاهد مفتوح، يبدو ثابتاً ومتحجراً في موقف يجعل منه غير قادر على استعادة أصيلة لمعنى ما هو شاهد عليه وعلى تقاسمه داخل الخطاب المشترك.

سأحاول أن أجعلكم تتحسسون الفرق الموجود بين خطاب مفتوح وخطاب مغلق اعتماداً على مناظرة حية وسترون بأنه في العالم العادي للخطاب هناك نوع من اللاتناظر أو اللاتماثل يعطي نظرة مسبقة عن اللاتماثل الذي يتعلق به الأمر بخصوص تتناقض العصاب مع الذهان. (149)

إننا نعيش في مجتمع لا يُعترف فيه بالعبودية. إلا أنه من الجلي أن هذه العبودية، من وجهة نظر أي عالم اجتماع أو فيلسوف، غير ملغاة البتة رغم ذلك. وهذا ما كان موضوع مطالبات نضالية جد معروفة. ومن الجلي أيضاً، أنه بالإضافة إلى عدم إلغاء هذه العبودية، فإنه قد تم تعميمها، إن أمكن القول. إن ما نسميهم بالمستغلين والمستثمرين هم أيضاً في وضعية خدم ككل الناس داخل مجمل الإقتصاد. وهكذا فإن ازدواجية السيد والعبد قد تم تعميمها بداخل كل منخرط ومشارك في مجتمعنا.

إن عبودية الوعي العميقة هذه وما يترتب عنها من شقاء، يلزم إرجاعها إلى الخطاب الذي أحدث هذا التغير المجتمعي العميق. وهذا الخطاب، يمكننا تسميته بمرسال الأخوة. إن الأمر يتعلق هنا بحدث جديد لم ينتظر نشأة المسيحية حتى يظهر للوجود وإنما تم التمهيد له من طرف مذهب الرواقية على سبيل المثال. وعلى كل، فخلف العبودية المعقدة، يقبع خطاب خفي، في حين تمكث على مستوى المكبوت رسالة تدعو للتحرر.

هل الأمر كذلك بالنسبة لما سنسميه بخطاب الحرية الظاهر؟ طبعاً لا. فلقد إنجلي منذ زمن، عدم التوافق بين انتفاضة الشعب في حد ذاتها وبين الفعل الاجتماعي وما يحظى به من فعالية لإحداث التغيير. ويمكنني القول بأن الثورة المعاصرة في مجملها تركز على هذا التمييز السابق الذكر وعلى الفكرة التي تفيد بأن خطاب الحرية تحديداً ليس فقط منعقد الفعالية بل هو أساساً في حالة استلاب

الذي يستمع لخطابه
في لغة أجنبية. إنه
يتوصل بالجملة
المنطوقة بكل وضوح،
لكنها تبقى جملة ميتة
لديه. فالجملة لا تصبح
حية إلا ابتداءً من
اللغة التي تحصل فيها
حالة ما

بخصوص مغزاه وموضوعه، بل وبأن كل ما يجسد هذا الخطاب في الواقع هو حقاً عدو لكل تقدم في اتجاه الحرية التي قد تعمل على تنشيط حركة متواصلة داخل المجتمع. ورغم ذلك، يبقى خطاب الحرية منغرساً في أعماق كل الأفراد كممثل لحق كل فرد لتمتعه باستقلاليتته.

وهكذا يبدو أن مجالا معيناً أصبح لازماً للإنسان المعاصر كي يتنفس نفسياً، مجالا تثبت فيه استقلاليته ليس فقد أمام كل سيد، بل وأمام كل إله، إنه مجال استقلاليته كفرد لا يمكن اختزالها، مجال وجوده الفردي. وفي هذه النقطة بالذات ما يستوجب مقارنته بخطاب هذائي. إنه خطاب هذائي بالفعل، يفعل فعله في الوجود الحياتي للفرد المعاصر وفي علاقته ببني جلدته. وبكل تأكيد فإنني لو طلبت منكم أن تعبروا عن هذه الحرية، وأن تحددوا منها القسط المضمون في الظروف الراهنة فلربما قد تجيبوني متذرعين بحقوق الإنسان أو بالحق في السعادة أو بأشياء عدة من هذا القبيل، إلا أننا لن نذهب بعيداً قبل أن نلمس بأن الأمر يتعلق قبل كل شيء بخطاب حميمي وشخصي لدى كل فرد وبأنه أبعد من أن يلتقي مع خطاب جاره حول أية نقطة كانت. وبالإجمال، يبدو لي مما لا ريب فيه وجود خطاب مسترسل حول الحرية لدى الفرد المعاصر. (150)

أما الآن، فكيف يمكن لهذا الخطاب أن ينسجم ليس فقط مع خطاب الآخر ولكن أيضاً مع سلوك الآخر إذا ما حاول هذا الأخير بناء سلوكه نظرياً على هذا الخطاب؟ إن هاهنا مسألة مثبّطة حقاً. والأحداث تبين في كل لحظة بأنه ليس هناك فقط تعامل وانتكفاء بما يأتي به كل فرد بل بأن هناك تراجع وتخل راضخ أمام الواقع. وعلى نفس الوتيرة، فإن شريبر، مريضنا الهذائي، بعدما ظن بأنه الوحيد الذي نجا من غسق الكون، قد رضخ للإعتراف بالوجود الدائم للواقع الخارجي. فليس بإمكانه تبرير وجود هذا الواقع إلا أنه مضطر للإعتراف بوجوده الدائم وبأن أي شيء لم يتغير البتة. وهذا ما يبقى غريباً في نظره بحيث أن هاهنا مستوى من اليقين أدنى مما تأتيه به خبرته الهذائية، ألا أنه يرضخ له مع ذلك. أما نحن وبكل يقين، فلنا ثقة أقل في خطاب الحرية. ألا أننا عندما نضطر للتصرف، وبالخصوص بأسم الحرية، فإن موقفنا بخصوص ما يلزم تحمله في

الدلالة ترتبط دوماً بشيء ما، وبأن لا قيمة لها إلا بكونها تفدي إلى دلالة أخرى، فلهذا يصعب علينا بأن حياة جملة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بكون الذات هي مقام الإستماع وبأنها ترسل هذه الدلالة إليهما بالذات

الواقع أو بخصوص عدم إمكانية التصرف المشترك والمتقاسم من أجل هذه الحرية، فقد يكتنفه فعلاً طابع الخنوع المستسلم، طابع التخلي عما هو، رغم ذلك، جزءاً أساسياً من خطابنا الداخلي الذي يقر بأن لنا ليس فقط حقوقاً لا رجعة فيها وإنما أيضاً بأن هذه الحقوق ترتكز على حريات مبدئية وأولية، ضرورية داخل ثقافتنا لكل كائن إنساني.

هنالك ما يدعو للإستخفاف في مجهود النفسانيين لأختزال التفكير ورده إلى فعل قد تم البدء فيه أو تجنبه أو تصوره، وكذلك إرجاع هذا التفكير إلى ما قد يجعل الإنسان على الدوام في مستوى اختبار لواقع أولي، لواقع يرتبط بمواضيع تخصه هو بالذات. إنه لمن الواضح جداً بأن التفكير لدى كل الناس يشكل شيئاً غير ذي قيمة، وهو ما يمكننا تسميته بإجترار نفسي حقيقي. لكن لماذا يتم تبخيس الفكر إلى هذا الحد؟

إن كل فرد يطرح على نفسه أسئلة لها علاقات وطيدة مع المفاهيم المتعلقة بالتححرر الداخلي وبتمظهر شيء ما تحتويه الذات. إلا أننا، انطلاقاً من هذا المنظور نجدنا تَوّاً متورطين في مأزق لكون أي نوع من الواقع الحي المندمج داخل روح المجال الثقافي للعلم المعاصر يدور في حلقة مفرغة بالأساس. ولهذا أيضاً نقوم دوماً بمراجعة الطابع المتزمت والمتردد لتصرفاتنا الشخصية ولا ننطلق في اعتبار المسألة بأنها وصلت إلى مرتبة الخطأ العقلي إلا انطلاقاً من اللحظة التي نأخذ فيه الأمور من موقف المفكر، وهذا ليس مصير كل الناس. فكل فرد يتوقف عند مستوى تناقض لا حل له بين خطاب لازم دوماً على مستوى معين وبين واقع لا يرضخ له، لا من حيث المبدأ ولا من حيث ما شهدت به التجربة. (151)

ألا تلاحظون بالفعل بأن التحليل النفسي مرتبط بشكل عميق بخطاب الذات المزوج هذا، بهذا الخطاب المتناقض والمثير للإستهزاء والذي هو أناها؟ والذي هو أنا كل إنسان معاصر؟ أليس من الجلي أن الخبرة التحليلية قد انطلقت من واقع أنه، في آخر المطاف، ما من شخص في إطار الحالة الراهنة للعلاقات اليبانسانية داخل ثقافتنا قد يحس بطمأنينة؟ فلا أحد من الممارسين يحس بالأمانة والنزاهة

ما يفرق بين الجملة
المفهومة وبين الجملة
التي ليست كذلك
وإن تم سماعها بالفعل،
هو بالتجديد ما أبانت
عنه بوضوح
فينومينولوجيا الحالة
المذاقية والمتعلق
بتوقع واستباق الحالة

إن المعنى يصبو دوماً
نحو شيء ما، نحو دلالة
أخرى، نحو إتمام
الدلالة وإفهامها. إنه
يومي: دوماً إلى شيء،
قبالته أو إلى شيء،
يتراجع نحوه

الكافيتين للإدلاء بأي نصيحة قد تتضارب مع المبادئ. فليس فقط لأننا نجهل الكثير عن حياة الشخص هو ما يجعلنا نتوانى عن نصحه فيما إذا كان من الأحسن أن يتزوج أو لا يتزوج في ظروف معينة، وإنما لأن دلالة الزواج في حد ذاتها تبقى لدى كل واحد منا بمثابة مسألة مفتوحة. وهي مفتوحة بشكل يجعلنا لا نحس بأننا قادرين على الرد عندما يتم اللجوء إلينا بصفقتنا مُدراء وعي. إن هذا الموقف الذي بإمكان كل واحد منا أن يتوقف على مصداقيته إن هو بقي في المقام المنوط به ولم يستبدله بسلوك الواعظ أو العارف، هو أيضاً الشرط الأول الذي يجب طلبه ممن يمكن تسميته معالجا نفسانيا، ذلك أنه من المنتظر من علاجه النفسي لذاته أن يلقيه مغيات ومخاطر المبادرات المغامرة بهذا الشكل.

لقد انطلق التحليل النفسي بالضبط، ابتداءً من تخليه عن كل انخراط وتدخل على مستوى الخطاب المشترك وعن كل ما يعتوره من تنازعات عميقة بخصوص جوهر العادات ومكانة الشخص داخل مجتمعنا. إن التحليل يتمسك بخطاب مغاير ويكتفي به. إنه خطاب مسجل في آلام الكائن الذي هو قبلتنا، خطاب تم تركيبه في أشياء ليست تحت قبضة المريض والمتمثلة في أعراضه المرضية وفي بنية ذاته. فالعصاب القهري على سبيل المثال ليس فقط جملة أعراض بقدر ما هو كذلك بنية. فالتحليل النفسي لا يتموضع أبداً على مستوى خطاب الحرية، وإن كان هذا الخطاب الشخصي والمشارك في نفس الوقت، حاضراً على الدوام ومسترسلاً بداخل كل فرد مع كل ما يتخلله من تناقضات وتضاربات، وإن كان كذلك هذان على الدوام سواء تم أو لم يتم الإحساس به. إن التحليل النفسي يقصد منحى مغايراً بداخل الذات بخصوص تأثير الخطاب.

وهكذا، أفليست حالة شريبر - أو أي مريض آخر قمين بإعطائنا عرضاً وإفياً للبنية الخطابية - لكفيلة بأن تجعلنا قادرين، أكثر فأكثر، على الإقتراب من مسألة ما قد يعنيه الأنا حقاً وصدقاً؟ فالأنا لا تنحصر وظيفته في التركيب. إنه لا محالة مرتبط بهذا الجانب الملغز والضروري واللامتحمل في آن، والذي يتشكل جزئياً من خطاب الإنسان الواقعي الذي نتعامل معه بداخل خبرتنا، وهو هذا الخطاب الغريب بداخل الفرد من حيث يعتبر نفسه فرداً مستقلاً. (152)

لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار أن نقطة توقف الخطاب الركيزة تكمن في الإشارة للأشياء ونعتمها. إن هناك عدم تطابق مطلق بين الخطاب وبين أية إشارة

إن هي «سكنية المساء» حضور وهي نفس الوقت اختيار هي مجمل ما يحيط بكم

إن خطاب شريبر له بنية مختلفة بلا ريب. إن شريبر يخط بكثير من المداعبة في بداية أحد فصول كتابه مايلي: «يقال بأنني عظامي». وبالفعل، لم يتم بعد في تلك الآونة، الابتعاد أو التخلي عن التصنيف الكريبليني مما دفع الى نعتة بالعظامي مع أن أعراضه ترمي الى أبعد من ذلك. إلا أن فرويد عندما عرّفه بالبارافريني، فقد ذهب هو أيضا أبعد بكثير بحيث أن البارافرينيا هي الأسم الذي أقترحه فرويد لتسمية الخبل المبكر، وهو ما سماه بلولر بالفصام.

لنرجع الى شريبر. لقد قلت بأنه كتب: «يقال بأنني عظامي، ويقال بأن العظاميين هم أناس يجعلون شخصهم مركز كل شيء. فهذا خطأ ذلك أنني لست أنا من يضع شخصي مركز كل شيء وإنما هو الذي يضعني مركز كل شيء. إنه هذا الإله الذي يتكلم وبدون انقطاع في داخلي بما أوتي من وكلاء وامتدادات مختلفة. إنه هو ذو العادة القبيحة الذي، مهما أوتي من خبرة، لا يفتأ ينبهني للتو بأن ما حدث يعني بل قد يصدر مني. فأنا لا أقدم على عزف فاصلة - أذكركم بأن شريبر موسيقارا - من قطعة "الناي المسحور"، حتى يضيف علي بسرعة، وهو يتكلم، الإحساسات المقابلة رغم أنني لا أحس بها.» ونرى أيضاً الرئيس شريبر في حالة سخط لكون الصوت يتدخل كي يقول له بأنه معني بما هو بصدد قوله. طبعاً، نحن هنا بصدد لعبة سراب، إلا أنه ليس من قبيل السراب المؤلف لهذا الآخر الذي يتم اعتباره غريباً بصفة مطلقة، وكأنه هائم ويتدخل كي يجعل من الذات التي هي في موقع ثانوي، موضع تلاقي نوايا العالم الخارجي والتي تعمل الذات على صدها بكل ما تملك من قوة.

إننا نتحدث عن الهلوسات. وهل لنا في ذلك مطلق الحق؟ إنها لا تقدّم لنا على أنها كذلك عندما نستمع الى العرض المتعلق بها. فبحسب المفهوم المتداول والذي يعتبرها إدراكاً خاطئاً، فإن الأمر يتعلق بشيء ما ينبثق في العلم الخارجي ويفرض نفسه كإدراك أو كاختلال أو كانقطاع في نص الواقع. وهذا يعني بتعبير آخر بأن الهلوسة تتموقع في الواقع. إلا أن السؤال المسبق يكمن في معرفة ما إذا كانت هلوسة لفظية ما لا تتطلب نوعاً من بث مبدئي، يطرح السؤال على شرعية هذا التحديد. (153)

إنه ليس من باب
العيش التساؤل فيما
إذا كان بإمكان
كاندات لا تعبر لسكينة
المساء هاته وجوداً
منفصلاً ولا تعبر عن
لفظياً أن تميزها عن
أي مستوى آخر يفرض
من خلاله إدراك
الفترة الزمنية

ماذا يريد أن يقول
أو لا يقول لنا، هذا
الكانن اللغوي المتمثل
في «سكينة المساء»؟
فيما أننا لا نتنظره، ولا
نتوخاه حتى ولم يحصل
لنا منذ زمن طويل أن
فكرنا فيه، فإنه
يتمظهر لنا أساساً على
صيغة دال

يلزمنا هنا اقتفاء طريق قد أتعبتكم في تتبعه وذلك بتذكيركم بركائز الخطاب مع ضحد كونه بنية فوقية وكونه مجرد سند للواقع، وتقنيد طابعه كعلامة أو إشارة وكذلك تقنيد المعادلة المفترضة بين التسمية وبين عالم الموضوعات. فلنحاول استعادة السؤال من زاوية تقترب بعض الشيء من الخبرة.

لاشيء أقل التباسا من الهلوسة اللفظية. إن التحاليل الكلاسيكية تجعلنا نرمق، ولو في جزء من الحالات، النصيب الذي يرجع ابتكاره الى الذات. وهذا ما تمت تسميته بالهلوسة اللفظية النفسحركية. ولقد تم جمع ما حصلت ملاحظته من براعم هلوسية بكل فرح وابتهاج لأنها كانت تحمل أملا في التفسير العقلاني و المرضي لظاهرة الهلوسة. فما جعل هذه الظاهرة تستحق الدرس، مرجعه الى العلاقة بين الفم والأذن. فهي علاقة لا توجد فقط بين شخص وآخر وإنما أيضاً لدى أي شخص بذاته بحيث يستمع لما يقوله وهو يتكلم. فلما حصل التوصل على هذا المقدار، تم الاعتقاد بأن خطوة مهمة قد تحققت في دراسة هذه الظاهرة وبأنه من الممكن التقدم في الكشف عن جوانب أخرى بصدها. وفي الحقيقة، فإن العقم الصارخ الذي تخلل دراسة مشكلة الهلوسة اللفظية يرجع بالفعل الى هذه الملاحظة الغير مرضية. فأما إذا كان الفرد يسمع ما يقوله، فمن الأفضل عدم التوقف عند ذلك قيد الرجوع الى اختبار ما يحدث عندما يستمع الى شخص آخر.

فماذا يحدث لو أنكم اقتصرتم فقط على كيفية تلفظ ما أنتم تسمعون، ففتتبهون فقط أثناء تسجيل خطاب مخاطبكم الى طريقة النطق واللهجة وما شابه ذلك في مظهر اللغة؟ يتطلب فهم ذلك قدر من الخيال لأنه قد يستحيل بلوغ الأمور درجة قسوى كهاته. إلا أن المسألة تبدو واضحة جداً عندما يتعلق الأمر بلغة أجنبية بحيث أن ما تفهمونه في خطاب ما، هو غير ما تم تسجيله على المستوى الصوتي. وتصبح المسألة أكثر بساطة عندما نأخذ مثال الأصم-الأبكم. فهو يستقبل خطابا عن طريق إشارات بصرية تم تركيبها بواسطة الأصابع، حسب أبجدية الصم-البكم. فإذا ما توقف الأصم-الأبكم مشدوها بأيدي مخاطبه الخلابه، فإنه لن يقوم بتسجيل الخطاب المبلغ بهذه الأيدي. فهل يمكن القول بخصوص ما يسجله من تعاقب للإشارات ومن تضاد مؤسس لهذا التعاقب، بأنه يراه؟

إن الظاهرة المركزية
هي هذيان شريبر قد
استقرت في مجال
يفتقد لكل معنى
وتطغى عليه الدلالات
الشبكية

الهذيان هنا هو بمثابة
توقيع لما يحدث
للمريض من إحساس
جد متميز، يتموضع بين
الإحساس بالواقع
والإحساس بالخروج من
الواقع. إنه إحساس
بولادة وشيكة وتنبؤ
بما سيأتي من جديد
في العالم الخارجي ولا
يخصه إلا هو وحده

ويمكننا ألا نتوقف عند هذا الحد. إن الأصم-الأبكم، وهو بصدد تسجيل التعاقب اللفظي الذي يُعرض عليه، يمكنه بالفعل عدم الفهم كلية إذا ما تحدثنا إليه بلغة يجهلها. فهو كذاك الذي يستمع لخطاب في لغة أجنبية. إنه يتوصل بالجملة المنطوقة بكل وضوح، لكنها تبقى جملة ميتة لديه. فالجملة لا تصبح حية إلا ابتداء من اللحظة التي تحصل فيها دلالة ما. (154)

فما معنى ذلك؟ إذا ما كنا جد مقتنعين بأن الدلالة ترتبط دوما بشيء ما، وبأن لا قيمة لها إلا بكونها تقدي إلى دلالة أخرى، فلقد يصبح جليا بأن حياة جملة ترتبط ارتباطا وثيقا بكون الذات في مقام الإستماع وبأنها ترسل هذه الدلالة إليها بالذات. إن ما يفرق بين الجملة المفهومة وبين الجملة التي ليست كذلك وإن تم سماعها بالفعل، هو بالتحديد ما أبانت عنه بوضوح فينومينولوجيا الحالة الهازئية والمتعلق بتوقع واستباق الدلالة.

إنه من طبيعة الدلالة بكونها تتشكل، أن ترمي في كل لحظة إلى الإكتمال عند من يستمع إليها. وبمعنى آخر، فإن مشاركة مستمع الخطاب مع الذي يرسله، هي مشاركة دائمة وبأن هناك رباط غير خارجي بين السماع والتكلم وليس فقط ذاك الرباط الخارجي الذي أشرنا إليه في ظاهرة سماعنا لأنفسنا ونحن نتكلم. إنه رباط يحصل على مستوى ظاهرة اللغة بالذات. إن التكلم والإستماع يكونان كليهما بمثابة قفا لوجه على المستوى الذي يدفع الدال فيه إلى توليد دلالة، وليس على المستوى الحسي للظاهرة. إن الإستماع لكلمات مع تطويع السماع صوبها، يجعلنا إلى حد ما في حالة المطيع نحوها. فالطاعة ليست غير ذلك. إنها بمثابة المضى قدما وإلى الأمام في لحظة الإستماع.

لنقم بإيجاز ما أوردناه. إن المعنى يصبو دوما نحو شيء ما، نحو دلالة أخرى، نحو إتمام الدلالة وإقفالها. إنه يومئ دوما إلى شيء قباليته أو إلى شيء يتراجع نحوه. أهل هذا يعني أن ليس هناك نقطة توقف؟ أنا على يقين بأن هذه النقطة تبقى على الدوام غامضة في أذهانهم بسبب إصراري على التأكيد بأن الدلالة تقدي دوما إلى الدلالة. إنكم لتتسألون في ما إذا كان هدف الخطاب، والذي لا يكمن فقط في تغطية عالم الأشياء، ولا حتى في احتوائها، وإنما بالإتكاء عليها بين الفترة والأخرى، قد تم فقدها بالمرة.

الملوسة بصفتها ابتكار
للواقع هي هنا بمثابة
مجال للتعبير عما تختبره
ذات المريض

يجب عدم التراجع أمام
قول ما يلي: إن كان
الطبيب النفسي قد قام
منذ زمن بخطوة إلى
الوراء متمثلة في
احتراسه من التفسير
وإغلاظه من شأن الفهم،
هذلك لأن نصي التفسير
قد اندرج بداخله في
مسالك مسدودة

إلا أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار أن نقطة توقف الخطاب الركيزة تكمن في الإشارة للأشياء ونعتها. إن هناك عدم تطابق مطلق بين الخطاب وبين أية إشارة. ومهما تقلصت قيمة أدنى عنصر من الخطاب في افتراضاتكم، فلن يتسنى لكم إستبداله بإشارة بنان - لننتذكر ملاحظة سان أوغوستان Saint-Augustin القِيَمَة ؛ فإذا ما أشرتُ الى شيء ما بحركة أصبع، فمن يدري إن كان أصبعي يشير للون الشيء أو لمادته أو الى لطفة عليه أو شق به. فلا بد من الكلمة ومن الخطاب كي يتم تحديد ذلك. إن للخطاب خاصية أصلية تميزه بالمقارنة مع الإشارة. إلا أننا لن نجد هاهنا المرجع الأساسي للخطاب. نحن نبحث عن النقطة التي يتوقف فيها؟ إنه دائماً يتوقف عند هذا الحد الإشكالي والمسمى كائناً. (155)

إنني لا أريد هنا أن أخوض في خطاب فلسفي، لاكنني أبغي أن أبين لكم ما أريد قوله عندما أقول لكم مثلاً بأن الخطاب يصبو بالأساس لشيئ لا نمتلك بصدده سوى لفظ الكائن.

أرجوكم إذن أن تتوقفوا لحظة بصدد ما يلي: أنتم الآن تنهون يوماً عاصفاً ومتعباً. إنكم ترقبون الظل الذي أمسى يغمر كل ما يحيط بكم، ثم يستولي على تفكيركم إحساس يتجسد في التعبير التالي: "سكينة المساء".

أنا لا أعتقد بأن من له حياة عاطفية سوية لا يعرف بأن هذا شيء له وجود وأن له قيمة جد مغايرة عما يمدنا به الإدراك الظاهري بخصوص زوال النهار وانحدار أضوائه وبخصوص خفوت المعالم والنزات. إن في «سكينة المساء» حضور وفي نفس الوقت اختيار في مجمل ما يحيط بكم.

فما هي العلاقة الموجودة بين تعبير «سكينة المساء» وبين ما تحسون به؟ إنه ليس من باب العبث التساؤل فيما إذا كان بإمكان كائنات لا تعبر لسكينة المساء هاته وجوداً منفصلاً ولا تعبر عنها لفظياً أن تميزها عن أي مستوى آخر يمكن من خلاله إدراك الفترة الزمنية. فقد تحصل مثلاً على شاكلة إحساس مرعب تجاه الواقع، أو تأخذ شكل اضطراب تلاحظونه للتو في سلوك قنطكم وكأنها تلاحق شبحاً في كل أركان المنزل، أو من خلال هذا القلق الذي ننسبه بدون تروي الى

من جهتنا نحن فإن
التفسير الفعال الناجم
عن التنقيب الحليلي
يشهد في صالحنا،
الاعتقاد هنا بأننا هنا
أيضاً سنقدم في مجال
الذهانات إذا ما
انتقلنا تحليلاً لأننا لهذه
الظواهر. تحليلاً من
شأنه أن يؤدي بنا الى
تحري بنية واقعنا
الذات هي الذهانات.

الأقوام البدائية بخصوص موقفهم من غروب الشمس، فنظن نحن بأنهم يتخوفون من عدم صعودها. يتعلق الأمر إذن بتطلع قلق. فهي أنتم ترون بأن المسألة تبقى مفتوحة على مصراعيها لمعرفة ماهي العلاقة التي تربط هذا المستوى من الكائن الذي له وجود مماثل لكل موجودات حياتنا اليومية مع تعبيره اللفظي والذي يسمى «سكينة المساء».

أما الآن فيمكننا ملاحظة أن شيئاً آخر مغايراً تماماً قد يحصل إذا ما كنا نحن من نادى سكينة المساء وكنا نحن من حضرّ هذا التعبير قبل الإدلاء به أو إذا ما فاجأتنا وقاطعت سلوكنا مهدئة لحركة الإضطرابات التي كانت تغمرنا. فعندما لا نكون في حالة الإنصات لها وعندما تكون خارج مجالنا فتسقط بغتة على ظهرنا، آنذاك بالتحديد تحصل على كل قيمتها فنجدنا مندهشين بهذا التعبير الداخلي الى حد ما والموحى به الى حد ما. فيأتينا هذا التعبير من الخارج على شكل همسة وكأنه تَظهرُ لخطاب في ملكيتنا بالكاد، فيأتي كصدى لكل ما أصبح بغتة دالا في هذا الحضور بالنسبة لنا والمتجسد في هذه العبارة التي لا نعرف إن هي قد أتت من الداخل أم من الخارج - «سكينة المساء». (156)

ومن دون أن نتعمق في تحديد علاقة الدال من حيث هو دالا لغويا، مع شيء ما تستحيل تسميته خارج هذا الدال، فمن الملموس أنه كلما عدلنا عن تلفظه وكلمنا تراجعنا عن تكلمه إلا ويتكلمنا هو. فكلما بقينا غرباء عما يتعلق به الأمر بخصوص هذا الكائن إلا ويميل الى الحضور أمامنا مصحوبا بهذا التعبير المطمئن الذي يبدو غير محدّد. فهو يبدو كذلك على حدود مجال استقلاليتنا الحركية وعلى مشارف هذا الشيء الذي فيل به لنا من الخارج والذي بواسطته يكلمنا عالما المحيط بنا.

فماذا يريد أن يقوله أو لا يقوله لنا، هذا الكائن اللغوي المتمثل في «سكينة المساء»؟ فيما أننا لا نتنظره، ولا نتوخاه حتى ولم يحصل لنا منذ زمن طويل أن فكرنا فيه، فإنه يتمظهر لنا أساسا على صيغة دال. وأي بناء تجريبي لن يتمكن من البرهنة والتدليل على وجوده. إن هاهنا معطى، هاهنا كيفية خاصة لإستقبال لحظة المساء هاته باعتبارها دالا بوجدنا أن ننتفح أو ننعلق بصدده. فبالقدر الذي

الأشعور متواجد في
الذهان حقاً، إلا أنه
منعدم العالوية. وعلى
محس ما تم اعتقاده،
فإنه لا يتضمن في حد
ذاته أية إمكانية حل
رغم تواجده. بل على
العكس، إنه يتضمن
جموداً جد متميز

ليس القصد من التحليل
النفسي هو إخراج
فكرة ما إلى ميز
الشعور أو جعل الآيات
الأنا الدفاعية أقل
تناقضا حتى يحصل، ما
سُمي بتسريح كبير،
تعزيز الأنا وتقويته. إن
رفضنا لصدين
المسلكين اللذين
انساق فيهما التحليل
النفسي منذ نشأته
وحى الآن، قد يصعب
بديهما عندما نتطرق
للذاتيات.

نكون بصدد مغلقين، فإننا آنذاك بالذات نستقبله مرفوقاً بظاهرة الصدى المتميزة هاته، أو على الأقل بمؤشرات اندلاعها والتي تتجسد في انبثاق ما يتم التعبير عنه لدينا عادة بواسطة الكلمات التالية : "سكينة المساء". فهنا نكون الآن قد وصلنا الى الحد الذي، إن وصل فيه الخطاب الى شيء يتعدى الدلالة، فإنما يصل الى الدال في الواقعي. وهكذا فإنه لن يكون في إمكاننا أن نعرف أبداً، في إطار الالتباس الكامل الذي يقبع فيه، ما يدين به الى علاقته التزاوجية مع الخطاب.

فها أنتم ترون أن هذا الخطاب، بقدر ما يفاجؤنا بمعنى أنه يفلت من بين أيدينا، فإنه يبدو لنا من خلال طرة لظاهرة الخطاب. وهكذا، بالنسبة لنا، وهنا تكمن الفرضية العملية التي أقترحها، فإن الأمر يتعلق بالبحث حول ما يوجد بصلب خبرة الرئيس شربير، أي ما يحس به، من دون أن يعلم، على هامش خبرته وهو محمول فوق الزبد الذي كونه هذا الدال الذي لا يبدو له كدال وإن كان ينظم على هامشه كل هذه الظواهر التي تحصل له.

3

لقد قلت لكم المرة السابقة بأن استمرار هذا الخطاب المسترسل هو محسوس به من طرف ذات المريض، ليس فقط كامتحان لقدراته الخطابية، وإنما كتحدٍ وطلب ملح من دونهما سيصبح بغتة فريسة انقطاع مع آخر حضور في العالم والذي بقي في متناوله أثناء الهديان. إنه حضور هذا الآخر المطلق، حضور هذا المحاور اللذي أفرغ الكون من كل وجود أصيل. فإلى ماذا يمكن إيعاز اللذة التي تفوق كل وصف، والنغمة المركزية لحياة ذات المريض والمرتبطة بهذا الخطاب؟ (157)

إن شربير، خلال ما عاينه من أمور جد خاصة وثبتنا شديداً منه بالحقيقة، كان يسجل كل ما يحدث له عندما يتوقف هذا الخطاب الذي كان به معلقاً وبشكل أليم. كانت تحدث له ظواهر تختلف عن تلك التي تتجم عن الخطاب المستمر داخلياً. كانت تحدث له تباطؤات وتعليقات وتقطعات في كلامه، لدرجة يجد المريض نفسه

بما أن التحليل النفسي
يتخذ اللغة مسكناً له،
فلا بد من فسادها إذا ما
تجاهل عن ذلك فهي
خطابه. إن هذا
التعبير يُجمل معنى ما
ألّفه لكم منذ سنوات
وهو ما نحن الآن
بصدده بخصوص
الذهانات. إن الإهتمام
بظواهر اللغة فهي
الذهان هو الأبعد
والأجدي فهي نظرنا من
كل ما يخالفه من
تعاليم.

ملزما بإيجاد تنمة للجمل الناقصة. إن انسحاب هذا الإله الملتبس والمزدوج والذي يبدو للمريض عادة في شكله المنحط، يكون مصحوبا لديه بآلام حادة وخصوصا بأربعة صفات كلها من طبيعة لغوية.

ففي المقام الأول هناك ما يسميه بمعجزة العويل. فهو لا يمكن أن يتمتع عن إصدار صراخ مطوّل ينتابه بنوع من القسوة لدرجة تجعله، كما لاحظ هو نفسه، يقذف بما في فيه. الشيء الذي يتطلب منه قدرا كبيرا من التحكم في النفس كي لا يكون مضطرا للقيام بهذه الفعلية وسط الناس. إلا أنه أبعد من أن يتمكن من ذلك. إنها ظاهرة مثيرة للإنتباه إذا ما اعتبرنا كون هذا الصراخ بمثابة الحد الأدنى والأكثر تقلصا بخصوص المشاركة الحركية للهم في إطار وظيفة الكلام. فإن كان هناك شيء يمكن للكلام من خلاله أن ينضاف الى وظيفة صوتية غير دالة على الإطلاق، لكنها تتضمن كل الدوال الممكنة، فإنه يمكن في ما يجعلنا نرتعش أمام مشهد الكلب وهو يصرخ في وجه القمر.

ثانيا هناك نداء النجدة المنتظر سماعه من طرف الأعصاب الإلهية التي انفصلت عن المريض، لكنها تركته وكأنه بقايا مُدَنَّب. ففي الفترة الأولى، فترة الارتباط بالأراضي، لا يمكن لشريبير أن يكون في حالة الوصال الدفقي مع الأعصاب الإلهية، وإلا قفزت الى داخل فمه واحدة أو عدة من الأرواح المفحوصة. وهذا ما لم يحدث له منذ أن حصل نوع من التوازن في عالمه التخيلي. في حين مازالت بعض الظواهر المقلقة تحدث له عندما يتم ترك بعض من هذه الذوات المتحركة، من جراء انسحاب الله، بعيدا الى الوراء خلف القافلة وهي تصرخ بنداء النجدة.

فنداء النجدة هذا يختلف عن العويل. أما العويل فما هو إلا دال محض، في حين أن نداء الإغاثة له دلالة وإن كانت هذه الدلالة ذات طابع بسيط وابتدائي. وليس كل ما هنالك. فهناك، ثالثا، كل تلك الاصوات المختلفة القادمة من الخارج، كيفما كانت. فسواء أتت هذه الأصوات من رواق المصحّة وحتى من خارج المصحّة، على شكل نباح أو صهيل، فإنه يعتبرها من باب المعجزة وبأنه تم إصدارها من أجله. فهي هكذا بمثابة أصوات تحمل دوما معنى إنساني. (158)

الأنما هو ما تم إخفاقه
في الذهان من حيث
وظيفة العلاقة مع العالم
الخارجي التي تخصه

نتحدث عن حسد
إسقاطي بمعنى أن
الفرد يسقط على فرد
آخر ميوّله الذاتية
والرأية الى ارتكابه
خيانة زوجية مثلا أو
يسقط على الآخر تهمة
خيانة تقع على عاتقه
حقاً

فبين العويل وما يرافقه من دلالة مضمحلة، وبين النداء - وإن كان غير صادر عنه، كما يقول، لأنه نداء يفاجئه من الخارج -، هناك درجات وأنماط من هذه المظاهرة تتميز كلها بانفجار الدلالة. إن شربير يعرف جيدا بأن الصوت التي تنتهي إلى مسامعه هي أصوات واقعية، وبأنه ألف سماعها في محيطه. إلا أنه على يقين أنها إن حصلت في لحظة بعينها، فإنها لم تحصل تلقائيا وإنما من أجله، في طريق العودة إلى وحدة وعزلة لا حد لهما في العالم الخارجي، وبارتباط وثيق مع لحظات ابتلاعه في عالم الهذيان.

أما المعجزات أو الخوارق الأخرى التي بنى من أجلها نظرية متكاملة بخصوص الخلق الرباني، فهي تتمثل في مناداة عدد من الكائنات الحية تتألف في الغالب عن عصافير مُغَنِّية تحصل له رؤيتها في الحقيقة. وهو ما يستوجب التفرقة بينها وبين العصافير المتكلمة التي تشغل حيزا من المحيط الرباني. زد إلى ذلك ما يراه من حشرات ذات سلالات معروفة - لا ننس أن أحد آبائه الأولين كان ضالعا في علم الحشرات -. وكل هذه الكائنات قد خلقت عنوة من طرف قدرة الكلام الربانية من أجله. وهكذا، فبين هذان القطبان؛ قطب معجزة العويل وقطب طلب الإغاثة، تحصل فترة انتقال، تتجلى خلالها آثار مرور ذات المريض بحالات من الإنغماس في علاقة شبقية لا ريب فيها.

وهكذا فإن الظاهرة المركزية في هذيان شربير قد استقرت في مجال يفقد لكل معنى وتطغى عليه الدلالات الشبقية. لقد تمكن المريض في نهاية المطاف، من إبطال مفعول العملية التي خضع لها والتي تمثلت في إتمام وملئ الجُمْل المنقطعة. وكل السبل التي اعتمدها في الرد على هذه الجمل، كمساءلتها مثلا أو سبها، لم تكن من قبيل المزاح. "إنه من اللازم علي، كما يقول، أن أبقى مرتبطا بنشاط الإله الذي يخاطبني من خلال لسانه المركزي"، بغض النظر عن الطابع المنافي للعقل والمهين لتساؤلات شربير. وهكذا، فكلما حصل للمريض ابتعاد عن هذا المجال الملغز، وكلما وجد نفسه في حالة يمكنه أن يتوخى منها نوع من الراحة والطمأنينة، تتوقد في العالم الخارجي رزم من الإشعاعات، تعمل على اختراقه وهي مُحملة بكل العناصر المكونة للغة بشكل متفكك. فهناك من جهة،

ألا يضمن القول بأنه ليس هناك من وسيلة، على المستوى التخيلي، تمكن من إعطاء تحديد دقيق لمفهوم النرجسية؟ ففي المجال التخيلي، يلعب استلاب الأنا دورا مؤسسا. فالاستلاب هو التخيلي بعينه

بخصوص علاقة الموضوع المزجومة التي يتوخى استرجاعها أثناء التحليل، فإنها تعني اقتياد الذات إلى اختبار خريب لها يمكننا تسميته بالأسس الكلاينية kleinians للمجال التخيلي، أي إلى العقدة القمية

النشاط الصوتي على شاكلته الأكثر بساطة، والذي قد يكون مصحوبا بحساس يملؤه الهلع يرتبط لدى المريض بنوع من الخزي والعار. ومن ناحية أخرى، قد تبرز لديه دلالة تبدو وكأنها تؤول إلى طلب النجدة كحيلة لحالة الإهمال التي قد يجد نفسه عرضة له. (159)

أما بخصوص الأشعة التي تسبق انبثاق الكلام الرباني، يقول شريبر بأنها تنقلب إلى خيوط وبأن له بها إدراكا عينيا أو من حيث كونها تتموضع في المجال الخارجي على الأقل. إنها تتوجه نحوه من أعماق الأفق فتدور حول رأسه لتستقر خلف قفاه. كل هذا يجعلنا نفكر بأن هذه الظاهرة التي تستيق تدخل الكلام الرباني في حد ذاته، تحصل في ما يمكن تسميته بالمجال الشامل المرتبط ببنية الدال والدلالة والتي هي بمثابة التوضع المكاني القبلي التي يشترطه كل تبادل ثنائي للغة.

أما ما يحصل عندما تتوقف هذه الظاهرة فهو مختلف إذ يصبح الواقع آنذاك مجالا لظواهر أخرى، تلك التي نختزلها عادة تحت مفهوم الاعتقاد. فإذا ما كان من اللازم رد مفهوم الهلوسة إلى ما يقع على الواقع من تغيير، فإنه يحق لنا أن نبقى عليه في هذا المستوى وحده، حتى نضمن لخطابنا نوعا من التناسق. فالهذيان هنا هو بمثابة توقيع لما يحدث للمريض من إحساس جد متميز، يتموضع بين الإحساس بالواقع والإحساس بالخروج عن الواقع. إنه إحساس بولادة وشبكة وتنبؤ بما سيأتي من جديد في العالم الخارجي ولا يخصه إلا هو وحده. فما يحدث هنا ليس من قبيل ما يحدث في حالة الارتباط مع الدلالة أو مع العملية الدلالية. فالواقع الذي يتعلق به الأمر هنا هو واقع مبتدع، يتم تمظهره بصفته شئاً مستجد بداخل الواقع. فالهلوسة بصفتها ابتكار للواقع هي هنا بمثابة مجال للتعبير عما تختبره ذات المريض.

أظن أنني تمكنت اليوم من إبلاغكم فحوى الخطاطة التي حاولت تقديمها إياكم، مع ما تحويه من إشكالات. لقد تساءلنا عن المعنى الذي يمكن إعطاؤه لمفهوم الهلوسة. فلكي يتم ترتيب الهلوسات بشيء من الواقعية، يستحسن مراقبتها بداخل التباينات المتقابلة ومن خلال المعارضات الإضافية التي يعلن عنها المريض نفسه. فهذه المعارضات تشكل جزءا لا يتجزأ من نفس التكوين النفسية.

إن النظرية الكلامية
تقول بأن الضبط
يتواجد منذ المراحل
الأولى للفترة قبل-
أوديبية، وذلك على
عكس ما قال به فرويد
الذي أكد بأن لا
وجود لضبط بكل
معنى الكلمة قبل
اضمحلال الأوديبية

لذا فإنني أحاول أن
أبين لكم هاهنا تحديد
الأنظمة الثلاثة:
الرمزي والتخيلي
والواقعي. إن كل ما
طلعنا عليه خبرتنا
التحليلية، يبدو قابلا
للإندراج تحت هذه
المنظومات العلائقية
الثلاثة. أما متى يترتب
ويبتزم كل من هذه
الأنظمة على حدة، فهو
ما يبقى موضع تساؤل

وبما أنه يتم الإفصاح عنها من طرف المريض، فإن لها قيمة أكبر مما إذا ما تم اعتبارها من طرف المراقب فقط. زد على ذلك أنه يلزم تتبع هذه التعارضات في سياقها الزمني.

لقد حاولت أن أجعلكم تتبينون بأن الأمر يتعلق لدى شريبر بشيء هو دائماً على أهبة لمباغتته، شيء لا يفصح عن نفسه أبداً، لكنه يتموضع على مستوى علاقات المريض باللغة، على مستوى هذه الظواهر اللغوية التي يبقى المريض مرتبطاً بها بشكل إكراهي جد متميز، والتي تشكل، في نهاية المطاف، المركز الذي يَصُبُّ فيه الهذيان ما يأتي به من حل للإشكالية. (160)

إن هنالك طوبولوجيا نفسية، تتمركز بالكامل حول ما أتناه به التحليل والذي يكمن في تواجد دال لاشعوري نلزمنا معرفة كيفية تموقعه في الذهان. إنه دال يبدو منفصلاً وخارجاً عن ذات المريض، إلا أن هذا التوقع الخارجي يختلف عما نقصده عندما يتم الحديث عن الهلوسة والهذيان بصفتهما اختلال يحصل بالواقع، ذلك أن المريض يبقى مرتبطاً بهذا الدال بواسطة تثبيت شبق.

فعلينا هنا إذن أن نأخذ بعين الاعتبار مجال الكلام في حد ذاته بحيث لا يمكن للذات تجاوزه إلا من خلال فاصلة درامية تتجلى فيها الظواهر الهلالية، بمعنى أن الواقع ذاته يبدو وكأنه مختل، ويبدو وكأنه دال كذلك.

إن هذا المفهوم الطوبوغرافي يمضي في سياق المسألة التي سبق طرحها حول التفرقة بين الإلغاء والكبت بخصوص تموقعهما الوجداني. وما حاولت اليوم إفهامكم إياه يمثل اقترباً أولياً لهذا التعارض. (161)

8 فبراير 1956

إن النهار والليل هما
بمناوبة رموز دلالية منذ
زمن مبكر لدى
الإنسان وليسنا نتاج
خبرة. إنهما أصلاً
تعاريف. أما النهار
الأمبيريق والمحموس
فلا يحصل إلا كنتاج
تخليقي منذ المنشأ، منذ
وقت مبكر.

الفصل الحادي عشر: بخصوص رفض دال أولي

- توأم حامل بالهزيان.

- النهار والليل.

- الإلغاء.

- الرسالة 52.

لقد تناولنا مشكل الذهانات من منظور البنيات الفرويدية. إنه عنوان متواضع ولا يسير صوب ما يصبو إليه تقصينا لإقتصاديات الذهانات والتي نتوخى البحث فيها عن طريق تحليل البنية.

إن البنية تتمظهر فيما يمكن أن نسميه، بالمعنى الدقيق، بالظاهرة. وقد يكون من المدهش ألا يبرز شيء من هذا القبيل من خلال الكيفية التي يبدو عليها الهزيان مثلاً. إلا أن الثقة التي نضعها نحن في دراسة ظاهرة ما تختلف كثيراً عما يحصل في دراسة نفس الظاهرة انطلاقاً من المنظور الفينومينولوجي الذي يجتهد في تحري ما يرتبط بهذه الظاهرة في واقع بعينه. أما من وجهة النظر التي تقودنا نحن فإننا لا نضع ثقة قبلية في ظاهرة ما، لسبب بسيط هو أن منهجيتنا علمية ولأن نقطة انطلاق العلم المعاصر تكمن في عدم وضع الثقة في الظواهر في حد ذاتها وإنما تكمن في البحث خلف الأشياء عما يمتلك وزناً في تفسيرها.

يجب عدم التراجع أمام قول ما يلي: إن كان الطب النفسي قد قام منذ زمن بخطوة إلى الوراء متمثلة في احتراسه من التفسير وإعلائه من شأن الفهم، فذلك لأن نهج التفسير قد اندرج بداخله في مسالك مسدودة. أما من جهتنا نحن فإن التفسير الفعال الناجم عن التنقيب الحليلي يشهد في صالحنا، اعتقاداً منا بأننا هنا

أننا كلما اقتربنا من
النص، كلما أصبحنا
بعيدين عن فهمه.
لهذا أقول بأنه من
اللازم إنعاش نص ما
بما تلاه وبما سبقه من
نصوص. يجب دائماً
فهم نص ما بما لحقه
من نصوص.

أيضا سنتقدم في مجال الذخائن إذا ما انتحلنا تحليلا لائقا لهذه الظواهر، تحليلا من شأنه أن يؤدي بنا الى تحري بنية واقتصاد الذات في الذخائن. وهكذا، فإن ما يدفعا للتعرض لمسألة الفصل بين العصبات والذخائن ليس هو فقط مجرد تلبية رغبة لإختصاصي تصنيف الأعراض، بل لأن الفصل بينهما من البداة بمكان.(163)

لكن عندما نقوم بالتقريب بينهما، تبدو لنا آنذاك علاقات وتوازيات وتتناقضات تمكنا من تركيب بنية لائقة بالذهان. فنقطة انطلاقنا هي كما يلي: إن اللاشعور متواجد في الذهان. وكل المحللين النفسانيين يسلمون بذلك، صوابا أم خطأ، ونحن أيضا نسلم بذلك وبكونه، على كل حال، نقطة انطلاق ممكنة. فاللاشعور متواجد في الذهان حقا، إلا أنه منعدم الفعالية. وعلى عكس ما تم اعتقاده، فإنه لا يتضمن في حد ذاته أية إمكانية حل رغم تواجده. بل على العكس، إنه يتضمن جمودا جد متميز. ومن ناحية أخرى، فليس القصد من التحليل النفسي هو إخراج فكرة ما إلى حيز الشعور أو جعل أليات الأنا الدفاعية أقل تناقضا حتى يحصل، ما سُمي بتسرع كبير، تعزيز الأنا وتقويته. إن رفضنا لهذين المسلكين اللذين انساق فيهما التحليل النفسي منذ نشأته وحى الآن، قد يصبح بديهيا عندما نتطرق للذخائن.

ففي العدد الأول الخاص باللغة والكلام من المجلة التي أعلنت منظمتا عن إصدارها، ستجدون التعبير الإفتتاحي التالي: "بما أن التحليل النفسي يتخذ اللغة مسكنا له، فلا بد من فساد إذا ما تجاهل عن ذلك في خطابه". إن هذا التعبير يُجمل معنى ما ألقنه لكم منذ سنوات وهو ما نحن الآن بصده بخصوص الذخائن. إن الإهتمام بظواهر اللغة في الذهان هو الأفيدي والأجدي في نظرنا من كل ما يخالفه من تعاليم.

1

وعلى ما يبدو فإن مسألة الأنا أساسية في الذخائن لأن الأنا هو ما تم إخفاقه في الذهان من حيث وظيفة العلاقة مع العالم الخارجي التي تخصه. فلا يخلو من مفارقة إذن أن نبغي إمداده مجددا بالقدرة على التصرف في العلاقة مع الواقع والقدرة على تغييره من أجل تلبية المقاصد التي يتم اعتبارها بأنها دفاعية.

عندما أتحدث عن
الإلغاء؟ إن الأمر يتعلق
برفض حال أولي
والرمي به في
الغياهب البرانية. ومن
ثم، يبقى هذا الدال
ناقصا على هذا
المستوى. هذه هي
الآلية الأساسية التي
أفترضها كحيزة العظام

وهكذا يُعتبر الدفاع، انطلاقاً من التناول المقتضب الذي يتم الإقتراب به منه، على أنه منبعاً للعظام. في حين يصبح الأنا الذي يحرز داخل المنظور المعاصر للتحليل النفسي مكانة أكبر تجعله يمتلك القدرة على جعل العالم الخارجي يتصرف بطرق مختلفة، قد يقوم في إطار الذهان بإبراز إشارة داخل العالم الخارجي، تهدف الى تحذير يأخذ شكل هلوسة. إننا نعثر هاهنا على المنظور الذي تقادم عليه العهد والذي يفيد بأن دفاعاً ما قد يتم انبثاقه فيعتبره الأنا ذا خطورة. (164)

أريد أن أذكركم هنا بمعنى ما أقوله بصدد الأنا وأريد أن أعيد عرضه عليكم بطريقة مختلفة. فأياً كان الدور الذي يليق إعطاؤه له داخل اقتصادية الذات، فإن الأنا لا يتواجد لوحده أبداً. إنه يتضمن دائماً توأماً غريباً. إنه الأنا المثالي الذي حدثتكم عنه خلال ندوات لستين خلت. وحتى الفينومينولوجيا الأكثر سطحية للذهان تدلنا على أن هذا الأنا المثالي يتكلم. فهو تخيلٌ، لكنه بخلاف التخيل أو الهوام الذي نقوم بإبرازه من خلال ظواهر العصاب، إنه تخيل يتكلم، بل وبكل دقة، إنه تخيل متكلم. وعلى هذا الأساس، فإن هذا الكائن الذي يُرجع صدًى لأفكار المريض، ويرقبه ثم يقوم بتسمية تصرفاته بل ويتحكم فيها، لم يتم بعد تفسيره بما فيه الكفاية بواسطة نظرية التخيلي ونظرية الأنا المراوي.

لقد حاولت المرة السابقة أن أوضح لكم بأن الأنا، مهما كان تصورنا لوظيفته، ولن أمضي بعيداً من إعطائه وظيفة خطاب عن الواقع، فإنه يتضمن دوماً خطاباً ملازماً لا علاقة له البتة بالواقع. ومع انعدام الجدية الذي قد تميزني على ما يبدو، فلقد عرّفته بكونه خطاب الحرية الضروري للإنسان المعاصر من حيث هو مبين بمنظور معين عن إستقلالية هذا الإنسان. ولقد عرفتمكم على ما لخطاب الحرية هذا من طابع جزئي وغير شمولي ومنعدم الوضوح وهذائي الى أقصى درجة. فلقد انطلقتُ من هذا الأنا بصفته ملازماً عاماً لكل فرد، كي أبين لكم ما قد يحصل أن ينتشر هُذاءً بداخله، بالمقارنة مع الأنا لدى من هو عرضة للذهان. إنني لست أقول بأنهما نفس الشيء وإنما أقول بأن ما يحدث بهما، يحصل في نفس المكان.

فليس هناك أنا إذن من دون هذا التوأم الحامل في فؤاده هذاءً. إن مريضنا الذي يعطينا بين الفينة والأخرى صوراً رفيعة عن نفسه، يعتبر ذاته في بعض

إن فرويد ينطلق من
افتراض أن عالم
الواقع يتم تأسيسه
بداخل هذا الجسد
الأولي الذي هو جسد
الدّوال، مما يجعل عالم
الواقع هذا محدّداً
ومبنيّاً في الأصل من
خلال مواد ومعالج
حالاتية

اللحظات وكأنه "جثة مصابة بجذام تجر خلفها جثة مصابة بجذام". إنها صورة مُسلية حقاً بخصوص الأنا. ذلك لأن الأنا يتضمن شيئاً ميتاً بالأساس يكون مرفوقاً ومزدوجاً دائماً بهذا التوأم الذي هو الخطاب. أما السؤال الذي يمكن طرحه فهو كالاتي : كيف يمكن لهذا المرادف الذي يجعل الأنا لا يتعدى كونه نصف الذات، أن يصبح متكلاً؟ ومن الذي يتكلم هنا إذن؟

أهو الآخر الأصغر الذي عرضت عليكم الوظيفة المنوطة به في الجدلية النرجسية؟ أهو آخر اللعبة التخيلية في جدلية السيد والعبد والتي استخلصناها من عملية التبادلية الطفولية ومن لعبة الطلعة البهية التي يُختبر من خلالها الإدماج الاجتماعي؟ أهو الآخر الذي يتم تكونه بالتأثير الخلاب لصورة الشبيه المكتملة؟ (165) أهل هو فعلاً هذا الآخر-المنعكس، هذا الآخر السوري، هذا الآخر الذي يتجسد في كل شبيه يعكس لنا صورتنا ويستحوذ على قريحتنا بمظهره ويمدنا بتصور إسقاطي لوحدة الكلية؟ أهو ذا الذي يتكلم؟

إنه سؤال يجدر طرحه حقاً. إلا أن الإجابة عنه تحدث ضمناً كلما وقع الكلام حول آلية الإسقاط. فالإسقاط لم يكن له دوماً نفس المعنى. ففيمما يخصنا نحن فإننا نحصر الإسقاط داخل هذا التقابل السوري الذي يجعل الطفل عندما يضرب شبيهه يقول بدون كذب : "لقد ضربني"، إذ بالنسبة إليه، كلتا الحالتين تعني نفي الشيء بالضبط. وهذا ما يحدد نطاق علاقة متميزة، ألا وهي العلاقة التخيلية والتي نتوقف عليها دائماً وأبداً في مختلف الآليات النفسية. فعلى هذا المنوال نتحدث عن حسد إسقاطي بمعنى أن الفرد يُسقط على فرد آخر ميوله الذاتية والرامية إلى ارتكاب خيانة زوجية مثلاً أو يسقط على الآخر تهمة خيانة تقع على عاتقه حقاً.

إنه لمن السهل جداً تبين بأنه لا علاقة للإسقاط الهذائي بكل ما تقدم. وقد يكون من الممكن القول بأنه آلية إسقاطية بمعنى أن شيئاً متجزراً داخل الذات يتم تظهاره في الخارج. إلا أن هذا الإسقاط يختلف بالتأكيد عما قمت بتقديمه لكم بمثال ما يحدث لدى الطفل من عملية تبادل النية السيئة والذي يقترب بكثير مما يمكن تسميته بالحدس العادي أو السوي. ولقد تعرض فرويد نفسه لكل هذا بدقة فائقة في كتاباته حول الحدس. إلا أن الآليات المستعملة في الذهان لا تقتصر على السجل التخيلي.

يحصل اختبار الخارج
بواسطة الداخل، على
حد تعبير فرويد ذاته،
ويحصل تأسيس واقع
الذات من طريق
تلاقي موضوع الرغبة
مجدداً. إلا أن موضوع
الرغبة يتم العثور عليه
مجدداً في إطار بحث
مستمر ولا يتم العثور
أبداً على نفس
الموضوع

فأين سنبحث عن هذه الآليات، علماً بأنها تنزوي وتتسلخ عن الإستثمارات الليبيدية؟ فهل يكفي الحديث عن عودة استثمار الليبيدو على الجسد؟ إن هذه الآلية التي تم الإتفاق عليها بأنها آلية خاصة بالترجسية، قد استعملها فرويد بكل شفافية لتفسير ظاهرة الذهان. فهكذا وحتى يتم تحريك المكنون الهذائي، قد يكفي السماح له أن يكتسي مجدداً شكل موضوع. لكن هذا إن كان يغطي بعضاً من المظاهر المعنية، فإنه لا يستغنى المسألة بكاملها. فالكلمة تعلم، على شرط أن يكون طبيباً نفسانياً، بأنه لا يمكن تحريك هذا الإستثمار لدى شخص عظامي. أما لدى الفصامي فإن الإختلال الذهاني يتغلغل مبدئياً إلى أبعد مدى منه عند العظامي.

ألا يمكن القول بأنه ليس هناك من وسيلة، على المستوى التخيلي، تمكن من إعطاء تحديد دقيق لمفهوم الترجسية؟ ففي المجال التخيلي، يلعب استلاب الأنا دوراً مؤسساً. فالإستلاب هو التخيلي بعينه. لذا لا يمكن ترقب أية طائفة من اقتراب الذهان على المستوى التخيلي، ذلك أن الآلية التخيلية هي ما يعطي للإستلاب الذهاني شكله وليس ديناميته. (166)

فهذه هي النقطة التي نصل إليها جميعاً، وإن كنا لم نصلها منعدي السلاح، فذلك تحديداً لأننا في استجلاننا لتقنية التحليل، وكذلك لما بعد مبدأ اللذة وما يفدي إليه من تحديد بنيوي للأنا، نرمي إلى ما هو أبعد من الآخر الصوري الأصغر، ونسلم بوجود آخر أكبر. فهذا الأخير لا يرضينا فقط لأننا ننعتة بالأكبر، وإنما لأننا نحدده كحصيللة ملازمة للكلام.

2

إن هذه التمهيدات لكفيلة لوحدها بدحض النظرية التي تعمل، بتأكيد أكثر فأكثر، على اختزال العلاقة التحليلية داخل علاقة ثنائية. فهذه النظرية تبقى هكذا أسيرة علاقة أنا الذات بالأنا المثالي، علاقة الأنا بأخر قد تنتوع كفيته من دون شك، إلا أنه يبقى دائماً، كما تبيّنه تجربة التحليل، الآخر الوحيد والفريد للعلاقة التخيلية.

أما بخصوص علاقة الموضوع المزعومة التي يُنوخى استرجاعها أثناء التحليل، فإنها تعني اقتياد الذات إلى اختبار غريب لما يمكننا تسميته بالأسس الكلاينية kleinians للمجال التخيلي، أي إلى العقدة الفمية. ومن المعلوم أنه في حالة شخص غير ميال بنفسه للإستلاب، فإن هذا لا يحدث إلا اعتماداً على

في إطار جلدية فرويد
هذه، هناك انقسام أول
بين ما هو جيد وما هو
سيئ، وهو انقسام لا
يمكن تفهمه إلا إذا
عمدنا على تأويله
بصفته رفض لإدال
أولي

إن خطاطة الجهاز
النفسي لدى فرويد
مبتغاهما تفسير مظاهر
الذاكرة، بمعنى تفسير
كل ما لا يمشي على ما
يراه.

سوء تفاهم يرتكز على استبدان أو التهام تخيلي. وبما أن العلاقة التحليلية هي علاقة كلامية، فلن يكون موضوع هذا الاستبدان سوى خطاب المحلل. فالتحليل النفسي، إنطلاقاً من هذا المنظور المنحرف، لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير استبدان خطاب المحلل الموحى به وحتى المفترض له. وما هذا الا عكس التحليل النفسي بالذات.

سوف أشعل فتيلتي حتى أطلعكم على أطروحتي. وسأطلعكم عليها ابتداء من الجانب السيئ، بمعنى أنني سأموضعها على هذا المستوى النشئي الذي يبدو ضرورياً لكم كي تجدون أنفسكم في راحة بال. إلا أنني فيما بعد سأبين لكم بأن الأهم ليس على هذا المستوى وبيان أطروحتي تحاول الإحاطة بمجمل اقتصاديات الذات. إنها أطروحة جد مهمة لفهم النقاشات الغامضة والمغلوبة التي تدور حول نظرية الهوام الكلاينية ولحوض الاعتراضات التي حيكت بشأن هذه النظرية. (167)

وهكذا قد نعمل على تحديد أفضل لما قد تقدمه هذه النظرية مما هو حقيقي ومثمر لفهم الكبوتات المبكرة التي تقول بوجودها. وبالفعل فإن النظرية الكلاينية تقول بأن الكبت يتواجد منذ المراحل الأولى للفترة قبل-أدبية، وذلك على عكس ما قال به فرويد الذي أكد بأن لا وجود لكبت بكل معنى الكلمة قبل اضمحلال الأديب.

ويمكن لأطروحتي أيضاً أن تنير لنا تناقضا قد يبدو بدون حل لدى فرويد نفسه بشأن الشبقية الذاتية. فهو من ناحية، يحدثنا عن الموضوع البدائي الذي يتوسط العلاقة الأولى للطفل بأمه. ومن ناحية أخرى يقدم مفهوم الشبقية الذاتية التي تخص مرحلة قد تكون جد قصيرة، لكنها مرحلة لا يملك الطفل أثناءها علاقة مع العالم الخارجي.

إن كل المسألة تتعلق بالوصول الأولي للكائن الإنساني الى واقعه بحيث أننا نفترض بأن هناك واقعا ينجم عن هذا الكائن. إنها فرضية لازمة كلما حصل البث في هذا الموضوع، إلا أننا نعرف جيداً أيضاً بأننا ملزمين بالتخلي عنها في مسارنا لأنه من غير الممكن طرح السؤال حول هذا الواقع إذا لم يكن هذا الأخير

تُبين الخبرة الفرويدية
بأن الذاكرة التي تهم
التحليل النفسي تختلف
تماماً عن الذاكرة
التي يتحدث عنها
النفسانيون وهم بصد
معاينة ظاهرة التذكر
لدى كائن حي وهو
تحدث سطوة اختباراتهم

موضع تساؤل دؤوب. فهل هناك شيء ما لدى الإنسان يتمتع بهذه الصفة المغلفة والمكيفة في نفس الوقت والذي أدى، بخصوص الحيوان، الى ابتكار مفهوم الواقع؟

ليكن في علمكم بأن هذه الفرضية مجدية لنا بخصوص الحيوان ما دام الحيوان يتحلى بطابع الموضوع لدينا وما دامت هناك شروط جد ضرورية من أجل بقاءه في الوجود. فقد يحلو لنا البحث في الكيفية التي يعمل بها على التوافق الدائم مع هذه الظروف والمعطيات الأولية. وهذا هو ما نسميه بالغريزة، سلوكاً أم دورة غريزية. وفيما إذا كانت بعض معالم هذه الدورة لم تظهر للعيان فمرّد ذلك أننا لم نبصرها. أما بخصوص الإنسان، فإن هذا غير كاف بكل تأكيد إذ أن الطابع المفتوح والمتكاثّر الذي يصيغ عالمه، يمنع من جعل هذا الأخير نتاجاً واستمراراً لتكوينه البيولوجي. لذا فإنني أحاول أن أبين لكم هاهنا تحديد الأنظمة الثلاث: الرمزي والتخيلي والواقعي. إن كل ما تطلعنا عليه خبرتنا التحليلية، يبدو قابلاً للإندراج تحت هذه المنظومات العلائقية الثلاثة. أما متى يترتب وينتظم كل من هذه الأنظمة على حدة، فهو ما يبقى موضع تساؤل.

إن أطروحتي - وربما ستقدم لبعضكم حل للغز الذي شكلته بالنسبة لهم قضية "سكينة المساء" - هي كالاتي: إن الواقع ينطبع للتو بالعدم الناجم عن الرمزي. (168)

ورغم أنه قد تم الإعداد لهذه الأطروحة بكل ما قدمناه خلال السنة الفارطة، فإنني مع ذلك سأحاول التمثيل لها مرة أخرى ولو من أجل الإقتراب من "سكينة المساء" هاته التي تم استقبالها بكيفيات مختلفة.

إنها نزهة، ليس من شأنها كما يقول أفلاطون، أن تخلف خصاماً أو خلافاً في وتيرة التحليل. فأنا لا أظنني مبدعاً. إلا أنكم إذا ما اطلعتم على النص الذي كتبه فرويد حول حالة الرئيس شريبير، فإنكم تجدونه يستعمل الوظيفة التي لعبها لدى أحد مرضاه، القصيدة النثرية التي أوردها نيتش Nietzsche في كتابه "زارادوسترا" والمسماة: "قبل صعود الشمس". يمكنكم الرجوع الى ذلك المثال وحتى لا أعيد قراءة هذا النص على مسامعكم، فإنني سمحت لنفسي الحديث عن

مفهوم السيرة
الأولية ومبدأ اللذة
يعنيان بأن الذاكرة
التحليلية النفسية التي
تحدث عنهما فرويد،
تتضمن، على خلاف
ذاكرة الخطوط،
شيئاً ما إضافياً لا
تتوصل إليه تجاربه
الاختباريين. وإلا فما
يعنيه كون الرغبات
القابعة في اللاشعور لا
تنطوي أبداً، لأن تلك
التي تم إطفائها، هي
بالتحديد، تلك التي قد
انتهى الحديث عنها

"سكينة المساء"، لعلكم تجدون في هذا الحديث تمثيلاً لنفس الشيء الذي كنت أحاول خلال الأسبوع الماضي أن أجعلكم تتحسونه والذي سأحاول الآن عرضه عليكم محدثاً إياكم عن النهار.

إن النهار كائن يختلف عن كل المواضيع التي يحتوي عليها والتي يقوم بإبرازها. فمن المحتمل حقاً أن يكون ذا ثقل أكبر وتواجد أعظم من سائر هذه المواضيع التي يضمها. وليس من الممكن التفكير في كل هذا، ولو من خلال الخبرة الإنسانية الأكثر بدائية، نظراً لكون النهار مجرد استعادة للخبرة.

فتكفي الإشارة إلى تغلب وتيرة النوم على حياة الإنسان في شهوره الأولى حتى نكون على حق في التفكير بأن ما يدفع الإنسان لحظة ما - وإنني أمثل هكذا لعمليات الانعدام الأولية الناجمة عن الرمزي - إلى الانسلاخ عن النهار، ليس هو من قبيل الإقتراب الامبريقي. إن الكائن الإنساني ليس فقط، عكس ما هو متوقع لدى الحيوان، كائن منغمس في ظاهرة من قبيل تناوب النهار والليل. إن الكائن الإنساني يحدد ويصف النهار بكونه كذلك، وهكذا يأتي النهار إلى واضحة النهار - وذلك على خلفية ليست هي خلفية ليل واقعي، وإنما على خلفية غياب ممكن للنهار، غياب فيه يسكن الليل والعكس صحيح. إن النهار والليل هما بمثابة رموز دلالية منذ زمن مبكر لدى الإنسان وليس ناتج خبرة. إنها أصلاً تعاريف. أما النهار الامبريقي والمحسوس فلا يحصل إلا كنتاج تخيلي منذ المنشأ، منذ وقت مبكر.

فهذا هو افتراضي. أما إن كنت أتكلم من وجهة نظر النشأة، فليس لزاماً علي أن أبرهن عنها في مجال الخبرة. إنما هناك ضرورة بنيوية للقول بمرحلة بدائية تبرز في العالم خلالها الدوال في حد ذاتها. وبما أن هذا المستوى من التحليل قد يؤدي بكم إلى نوع من الارتباك، فإني أقترح عليكم تفسير الأشياء بطريقة محض نظرية، إلا أن هذا ما أنبذه، لأن طريقتي كما تعلمون هي دياكتيكية أساساً. فقبل أن يتمكن الطفل من استعمال اللغة، لابد لنا من افتراض تواجد الدوال لديه، وهي دوال مترابطة مسبقاً داخل النظام الرمزي. وعندما أتحدث عن تمظهر بدائي للدال، فهذا يتضمن تدخل مسبقاً للغة. (169)

هناك من الرغبات
التي لا تنطوي أبداً،
والتي تسترسل في
الدوران بداخل
الذاكرة، والتي تدفع
بالكائن الإنساني، وفقاً
لمبدئي اللذة، لتضار
نفس التجارب المؤلمة
التي ما لانهاية، وذلك
في الحالات التي تم
ربط الأمور فيها داخل
الذاكرة بشكل يجعلها
تبقى هابطة في
الاشعور. إن ما أقوله
لكم الآن، ماهو إلا
مجرد تركيب لما أنتم،
مبدئياً، تعرفونه.
لكم تعرفونه
وكانكم لا
تعلمونه. (173) أما أنا
فأحاول ليس فقط أن
أجعلكم تعلمونه وإنما
أن أجعلكم تعتزفون
بأنكم على علم به

وقولي هذا يلتقي مع ما سبق قوله بصدد النهار، هذا الكائن القائم في لا مكان. فالنهار من حيث هو نهار ليس بظاهرة. إنه، من حيث هو نهار، يستلزم تعريفاً على مستوى الرمزي. إنه يستلزم التناوب المركزي للصوت المعرف للوجود والغياب والذي بنى فرويد على أساسه تحديده بصدد "ما بعد مبدأ اللذة". إن الإلغاء يحدث بالضبط على مستوى هذا التلفظ الرمزي الذي أقصده الآن في خطابي.

إنني فرح جداً لكون عدد منكم مشغولي البال بصدد موضوع الإلغاء. فرويد نفسه لم يتطرق كثيراً لهذا الموضوع. فوجدتني أبحث عنه وأتلقفه في الأماكن النادرة من كتاباته التي كاد أن يطلّ فيها مفهوم الإلغاء أو حتى في تلك التي لم يطلّ وإنما لكون فهم النص يتطلب افتراضه.

بخصوص الإلغاء، يقول فرويد بأن "الذات لا تريد أن تعرف شيئاً عن الإخصاء ولو من منظور الكبت". فمن منظور الكبت فعلاً، نجدنا نعلم ولو قليلاً، بطريقة ما، بأننا لا نريد ما نبغيه. إلا أن عملية التحليل تبين لنا بأننا نعلم ذلك جيداً. فإن كانت هنالك مسائل يريد المريض ألا يعرف عنها شيئاً ولو بمعنى الكبت، فإن هذا يفترض آلية تختلف عن الكتب. وبما أن كلمة الإلغاء تبدو مرتبطة مباشرة مع هذه الجملة وكذلك في بعض الصفحات السابقة، فإنني أمسكت بها. أنا لا أتمسك خصيصاً بهذه الكلمة وإنما أتمسك بما تعنيه، وإنني أعتقد بأن فرويد قصد ذلك بالذات.

إلا أنه من الممكن أن يُرد علي وبكل جدية بأننا كلما اقتربنا من النص، كلما أصبحنا بعيدين عن فهمه. لهذا أقول بأنه من اللازم إنعاش نص ما بما تلاه وبما سبقه من نصوص. يجب دائماً فهم نص ما بما لحقه من نصوص.

فأولئك اللذين يتشددون في انتقاد موقفي هذا، تراهم أيضاً يقترحون علي البحث في هذا النص أو ذاك من نصوص فرويد عما يروونه يشير إلى الإنكار Verleugnung أكثر منه إلى الإلغاء Verwerfung. إنه لمن المدهش حقاً نقشي لفظ ver بهذه الدرجة لدى فرويد. لم يسبق لي قط أن أعطيتكم درساً خالصاً في دلالية تعابير فرويد، إلا أنه بإمكانني أن أمدكم منها للتو بفئة لا بأس بها وأبتدئ بالحديث عن المضامين البنكية لكثير من الألفاظ مثل الصرف

أزعم بأن ما قاله
فرويد من رسالة إلى
أخري هو هو ولا
تناقض فيه. لذا فما لا
يختلف من رسالة إلى
أخري هو ما يشكل
صلب الفكر الفرويدي
في تطوره

والتحويل، الخ. الشيء الذي يمضي بنا بعيداً، حتي يصل بنا الى تحريات فرويد الأولى بخصوص الظواهر العصابية. إلا أنه من غير المجدي لنا أن نتمادى في الأخذ بأساليب الإقتراب هاته. وأطلب منكم، بخصوص هذا البحث عن المعنى اللاتق، أن تضعوا تقنكم في. فإن اختياري للفظ "إلغاء" كي أوضح ما أقوله، هو نتاج نضج فكري وهو نتاج تقدم بحثي الذي قادني اليه بصفة طبيعية. ولوقت وجيز على الأقل، ارتشفوا مني عسلي الذي أهديه إياكم وحاولوا أن تستخلصوا منه شيئاً مفيداً. (170)

نجد مفهوم الإلغاء هذا متضمناً في نص فرويد المتعلق بالإنكار والذي قام السيد هيبوليت بشرحه لنا هنا منذ سنتين خلت. ولهذا السبب اخترت نشر تدخل هذا الأخير في العدد الأول من مجلة "التحليل النفسي". وهكذا يمكنكم ملاحظة ما إن كنا على صواب، هيبوليت وأنا، بإعطائنا الإعتبار لمفهوم الإلغاء. إن نص فرويد، وإن كان متأقلاً بلا ريب، يبقى غير مُرضٍ لأنه لا يسلم من الخلط، إذ ما يتعلق به الأمر في هذا النص لا يمت بصلة الى الكتب.

فبما يتعلق به الأمر إذن عندما أتحدث عن الإلغاء؟ إن الامر يتعلق برفض دال أولي والرمي به في الغياهب البرانية. ومن ثم، يبقى هذا الدال ناقصاً على هذا المستوى. هذه هي الآلية الأساسية التي أفترضها ركيزة للعظام. يتعلق الأمر إذن بسيرورة إقصاء أولي لدخل بدائي، وهو داخل لا يخص الجسم العضوي وإنما هو داخل أول جسم للدال. إن فرويد ينطلق من افتراض أن عالم الواقع يتم تأسيسه بداخل هذا الجسد الأولي الذي هو جسد الدوال، مما يجعل عالم الواقع هذا محدداً ومبنياً في الأصل من خلال مواد ومعالم دلالية. إن أول اقتراب للواقع من خلال ذات الفرد، هي بمثابة حكم الوجود والذي يفضي الى القول بأن ما يحصل لي الإحساس به هو موضوع في حد ذاته وليس مصدره ما يرد مني من حلم أو هلوسة أو تصور.

على هذا المنوال، يحصل اختبار الخارج بواسطة الداخل، على حد تعبير فرويد ذاته، ويحصل تأسيس واقع الذات عن طريق تلاقي موضوع الرغبة مجدداً. إلا أن موضوع الرغبة يتم العثور عليه مجدداً في إطار بحث مستمر ولا

إنها الذائرة التي

تمه فرويد. ففي هذه

الذائرة مجالاً، مجال

الاشعور ومجال

القبشعور. أما الشعور

فنراه يبرز متكاملاً

وإن لم يكن إلا بشكل

مركب

يتم العثور أبداً على نفس الموضوع. إن هذا التأسيس للواقع والذي يعتبر أساسياً في تفسير كل آليات التكرار، يركز على تقسيم أول تقاسمه بعض الأساطير البدائية التي تفيد بأن شيئاً ما لا يمشي مبدئياً على ما يرام قد تم إقحامه في سيرورة اندماج ذات الفرد في الواقع الإنساني. فهذا ما هو مفترض في هذه الأسبقية المتميزة التي يعطيها فرويد، بخصوص الإنكار، لما يسميه بحكم الإسناد بالمقارنة مع حكم الوجود. ففي إطار جدلية فرويد هذه، هناك انقسام أول بين ماهو جيد وما هو سيئ، وهو انقسام لا يمكن تفهمه إلا إذا عمدنا على تأويله بصفته رفض لدال أولي.

فماذا يعنيه الدال الأولي ياترى؟ إنه بكل وضوح وبكل دقة، لا يعني شيئاً. فكل ما أشرحه لكم هنا له كامل صفات الأسطورة التي أجنني مستعداً أن أسوقها لكم في مناسبة كهاته والتي قدمها لكم السيد مارسيل غريبول Marcel Griaule السنة الفارطة. وهذه الأسطورة تتعلق بتقسيم المشيمة البدائية الى أربعة أقسام. فكان الثعلب، باختطافه نصيبه من المشيمة، هو أول من أدخل في التوازن الأصلي خلا نتجت عنه دورات تقسيم مختلف المجالات وتقسيم علاقات القرابة وغيرها من العلاقات.

فما أحدثكم عنه هو أيضاً أسطورة، إذ لا أعتقد بتاتا بأن هناك لحظة أو مرحلة تكتسب ذات الفرد فيها دالاً أولياً قد يتبعه بعد ذلك سياق الدلالات، ثم تدخل هذه الذات، بعد ذلك، مجال الخطاب عندما يمد الدال والمدلول اليد لبعضهما البعض. وبما أن تصور المنشأ لا يفارقكم، فإني لا أرى مانعا من العمل به معكم كي ألبى متطلباتكم التخيلية. ولا أرى مانعا من العمل به أيضاً لأن فرويد نفسه عمل به لسبب تستوجب معرفته.

3

لقد تعرض فرويد مرة أخرى لسيرورة الجهاز النفسي في رسالته الى فليس Fliess والمنشورة تحت رقم 52. إنكم ربما على علم بهذه الرسائل التي بعثها فرويد الى فليس والتي وصلتنا مع ما يتخللها من حذف وتنقيح لا مبرر لهما. فليس هناك ما يبرر بتر نص ما من مقطع قد يمكن اعتباره متجاوزاً أو ضعيفاً بحيث قد يكون بإمكانه مساعدتنا على فهم فكر فرويد.

من بين أنساق
الذاكرة، منها ما يتم
تكوينه حتى سن السنة
ونصفه وأخرى من
السنة ونصفه الى أربع
سنوات وأخرى تتكون
بين أربع سنوات
وثمان سنوات، الخ

إن الجهاز النفسي الذي يهتم فرويد ليس هو الجهاز النفسي الذي قد يقوم بتخطيطه أستاذ على سبورة مع غير مبالاة بإمكانية أو عدم إمكانية تطبيقه. المهم بالنسبة لهذا الأخير هو أن هذه الخطاطة قد تعطي تركيبة مشابهة الى حد ما لما يسمى بالواقع. أما عند فرويد، فإن ما يتعلق به الأمر فهو جهاز مرضاه النفسي، وليس جهاز شخص مثالي ومطلق. وهو ما توصل به الى هذه الحصيلة المثمرة جدا والتي نقف عليها في متن هذه الرسالة تحت رقم 52. فما يحاول فريد تفسيره في هذه الرسالة ليست أية حالة نفسية كانت، وإنما مظاهر الذاكرة التي انطلق منها في مراسه وحيث هي المادة الوحيدة التي يتم بلوغها داخل التحليل وتعطي ثمارها خلاله. إن خطاطة الجهاز النفسي لدى فرويد مبتغاها تفسير مظاهر الذاكرة، بمعنى تفسير كل ما لا يمشي على ما يرام.

فلا يمكنكم الاعتقاد بأن كل ما تم تقديمه من نظريات عامة في موضوع الذاكرة هي كافية ومفيدة للغاية. وكونكم محللون لا يكفي لإعفاءكم من قراءة ما كتبه النفسانيون في هذا المجال. (172) فبعض قد قدم أشياء ذات معنى مما جعلهم يقفون، وهم بصدد اختباراتهم الجدية هذه، على تناقضات وتناقضات جد متميزة. إنكم سترون الحرج الذي يتكبدونه والمراوغات التي يتعمدونها في محاولاتهم تفسير ظاهرة الذكريات. بينما تُبين الخبرة الفرويدية بأن الذاكرة التي تهم التحليل النفسي تختلف تماما عن الذاكرة التي يتحدث عنها النفسانيون وهم بصدد معاينة ظاهرة التذكر لدى كائن حي وهو تحت سطوة اختباراتهم. سأضرب لكم مثلا عما أريد قوله.

هاكم الأخطبوط. إنه أجمل حيوان على وجه البسيطة. لقد لعب دورا مركزيا في الحضارات البحرمتوسطية. وفي أيامنا هذه يتم صيده بكل سهولة ثم يوضع داخل باقول صغير وتغرس فيه أسلاك كهربائية. بعد ذلك يراقب الاختصاصيون ما قد يحدث. فنرى الأخطبوط يدفع بأطرافه الى الأمام ثم يرجعها الى الخلف بسرعة خاطفة. نلاحظ هكذا بأنه أصبح يحترس بسرعة من أسلاك المختبر الكهربائية. بعد ذلك يقوم هذا الأخير بفتح أحشائه، فيكتشف بداخل ما يقوم لديه

نحن عادة لا نتذكر
الأشياء الغير ممتعة،
وهذا شيء، ما لونه.
فيمكنكم تسمية ذلك
دعاهما. إلا أنه رغم
ذلك دعاهم لا مَرَضِي.
بل إنه مما يجب فعله
حقا: وهكذا لن نكون
إلا رابحين من نسيان
ما هو بغض وكراهية لنا

مقام المخ، عصبا هائلا ليس فقط من حيث الشكل وإنما أيضا من حيث كبر الخلايا المخية التي تغطيه. إن هذا العصب هو ما يستعمله الأخطبوط للتذكر. وبمعنى آخر فإنه إذا ما تم قطعه فإنه يتم الإضرار بتسجيل الذكريات ويحصل خلل في تتبع الإختبار. لهذا يتم الإعتقاد بأن هذا العصب هو مركز الذاكرة لدى الأخطبوط، بل ويذهب بنا الحال في أيامنا هذه أفي حد القول بأن ذاكرة الأخطبوط ربما تعمل على وثيرة آلة صغيرة، بمعنى أنها عبارة عن شيء يدور بدون طائل. لست هنا بصدد التفريق بين الإنسان والحيوان، لأن ما أعلمكم إياه هو أن ذاكرة الإنسان أيضا، شيء يدور بدون طائل. إلا أن هذا الشيء لدى الإنسان مكون من بلاغات أو رسائل، أي أنها عبارة عن علامات زائد وناقص في تتابع مستمر. فهذه هي ذاكرة الإنسان، ليس إلا. لكن مفهومي السيرورة الأولية ومبدأ اللذة يعينان بأن الذاكرة التحليلية النفسية التي تحدث عنها فرويد، تتضمن، على خلاف ذاكرة الأخطبوط، شيئا ما إضافيا لا تتوصل إليه تجارب الإختباريين. وإلا فما يعنيه كون الرغبات القابعة في اللاشعور لا تتطفئ أبدا، لأن تلك التي تم إطفائها، هي بالتحديد، تلك التي قد انتهى الحديث عنها؟ فهناك من الرغبات التي لا تتطفئ أبدا، والتي تسترسل في الدوران بداخل الذاكرة، والتي تدفع بالكائن الإنساني، وفقا لمبدئ اللذة، لتكرار نفس التجارب المؤلمة الى ما لانهاية، وذلك في الحالات التي تم ربط الأمور فيها داخل الذاكرة بشكل يجعلها تبقى قابعة في اللاشعور. إن ما أقوله لكم الآن، ماهو إلا مجرد تركيب لما أنتم، مبدئيا، تعرفونه. لكنكم تعرفونه وكأنكم لا تعلمونه. (173) أما أنا فأحاول ليس فقط أن أجعلكم تعلمونه وإنما أن أجعلكم تعترفون بأنكم على علم به.

إن الذاكرة الفرويدة لا تتكون فقط كردة فعل للواقع باعتباره منبعا للإثارة. إنه لمن المدهش أن نسي ذلك رغم كون فريد لا يتحدث عن شيء آخر. فألفاظ مثل الإضطراب والتقلص اللذان يعتورانها ومثل التسجيل الذي تركز عليه، ليست مجرد ألفاظ من بين الألفاظ الواردة في هذه الرسالة وليس إلا. إنها ألفاظ تدل على ما يتعلق به الأمر فعلا في هذه الرسالة حول الذاكرة. فهذه الأخيرة ليست على هذه البساطة التي يمكن أن نتصورها. إنها ظاهرة مركبة من مستويات مختلفة،

ما يعطي للدماغ طابعه المرضي فهو حصول النكوص الموقعي بصفة متلازمة لما يسمى بالنكوص العاطفي.

إن دماغنا مرضيا،
عندما يحدث بطريقة
عشوائية وغير متحكم
فيها، فإنه يخلو
عواقب لا يمكن
تبريرها وذلك لأختلال
وتناقض موازين
الأنساق فيما بينها

وهذا ما يعتبره فريد، على حد قوله، بالمستجد الأساسي الذي أتت به نظريته في هذا المجال. إلا أنكم وإن اعترفتم بأن هذا هو فحوى هذه الرسالة بالفعل، فإنكم قد تتسارعوا للقول بأن الرسالة المجاورة تصرح بما هو مخالف. إلا أنني أزعم بأن ما قاله فرويد من رسالة الى أخرى هو هو ولا تناقض فيه. لذا فما لا يختلف من رسالة الى أخرى هو ما يشكل صلب الفكر الفرويدي في تطوره. وبنقصانه أو بالتخلي عنه قد يبقى مسائل عديدة غير قابلة للفهم وربما قد يؤدي الى الدفع بفكر فرويد نفسه في المنزلق الذي تورط فيه يونگ.

فما هي ياترى هذه المستويات المختلفة؟ إنكم حتى الآن لا تعرفون سوى التفرقة بين اللاشعور والقبشعور والشعور، أما الآن فسيظهر لكم شئ لم يسبق لكم الإطلاع عليه. لقد تم الإتفاق منذ زمن على أن الوعي والذاكرة ينفي بعضهما البعض، وهذا ما عبر عنه فرويد، ليس فقط في رسالته هذه وإنما أيضا في النسق الذي ركبه بصدد مسار الجهاز النفسي في نهاية كتابه "تفسير الأحلام". إنها حقيقة لا يمكن اعتبارها بالنسبة إليه تجريبية بالمطلق، إنما هي ضرورة فرضت عليه انطلاقا من استعماله للجهاز برمته. لكن في نفس الوقت نحس بأن فرويد يقدم هنا أول بديهية ذات طابع دلالي عن تفكيره.

من المعلوم أنه في بداية سيرورة عملية الإدراك يتدخل الوعي. لكن هذا التدخل يحصل على نمط ما يبينه لنا فرويد من خلال استعارته المعروفة بالدفتري السحري. وهذا الدفتري السحري مكون من لوح عليه ورق شفاف. فكل ما تخطونه لا يظهر على الورق الشفاف وإنما يظهر أثره محفورا على اللوح من جراء ضغط القلم مما يسهل قراءته فيما بعد. فهذه هي، كما تعلمون، الإستعارة الأساسية التي يشرح فرويد من خلالها ما فهمه بصدد الآلية التي تلعب دورا مهما في الإدراك وفي علاقاته بالذاكرة. (174)

وأي ذاكرة نقصد؟ إنها الذاكرة التي تهتم فرويد. ففي هذه الذاكرة مجالان، مجال اللاشعور ومجال القبشعور. أما الشعور فنراه يبرز متكاملا وإن لم يكن إلا بشكل مُركب. إن هذه الضرورات التي يفرضها منظوره ترجع الى ظهور الآثار المترادفة، وعددها ثلاثة، بين لحظة الإنكار والتي هي لحظة خاطفة بالإساس

إن الإضطراب يرجع الى الخلط بين الآليات المستعملة وهذا ما يؤدي بنا الى الحديث عن منظومة الدفاع المرضية

إننا نعلم جيدا، على كل حال، بأن المدلول قد تم إدراجه داخل خطابنا بشكل كافٍ، يمكننا من قضاء حاجياتنا اليومية، لكن عندما نريد أن نفعل ما هو أحسن، أي الإقتياد الى الحقيقة، آنذاك نسقط في الإرتباك

لكونها تختفي ريثما تتبثق، وبين لحظة تأسيس نسق الوعي وكذلك نسق الأنا الذي يسميه فرويد بنسق الأنا الرسمي. وهكذا تتكون لدينا شهادة على بناء فرويد لأول منظور عنده بخصوص الذاكرة في وظيفتها التحليلية.

وفي هذا الإطار يتحدث فرويد عن وجود أنساق تتكون خلال فترات متعاقبة. فمن بين أنساق الذاكرة، منها ما يتم تكوينه حتى سن السنة ونصف وأخرى من السنة ونصف إلى أربع سنوات وأخرى تتكون بين أربع سنوات وثمان سنوات، الخ. ورغم ما يقوله فرويد، فليس هناك ما يدفعنا، كما في المثال السابق، إلى الاعتقاد بأن هذه الأنساق تتكون بشكل متعاقب. لكن لماذا نقوم بالتمييز بين هذه الأنساق، وعلى أي شاكلة تتجلى لنا؟ إنها تتجلى لنا من داخل منظومة الدفاع. فنحن عادة لا نتذكر الأشياء الغير ممتعة، وهذا شيء مألوف. فيمكنكم تسمية ذلك دفاعا. إلا أنه رغم ذلك دفاع لا مَرَضِي. بل إنه مما يجب فعله حقا: وهكذا لن نكون إلا رابحين من نسيان ما هو بغيض وكره لنا. إن أي فهم لمفهوم الدفاع لا ينطلق من هذه المنطلق، من شأنه أن يدفع إلى متاهات بشأن هذه المسألة. أما ما يعطي للدفاع طابعه المرضي فهو حصول النكوص الموقعي بصفة متلازمة لما يسمى بالنكوص العاطفي. إن دفاعا مرضيا، عندما يحدث بطريقة عشوائية وغير متحكم فيها، فإنه يخلف عواقب لا يمكن تبريرها وذلك لأختلال وتناقض موازين الأنساق فيما بينها. إن الإضطراب يرجع إلى الخلط بين الآليات المستعملة وهذا ما يؤدي بنا إلى الحديث عن منظومة الدفاع المَرَضِيَّة.

لكي نفهم ما نحن بصدد، سوف ننطلق من هذه الظاهرة المعروفة جدا والتي كان فرويد ينطلق منها دوما وأبدا، ألا وهي الظاهرة التي تسمح بتفسير وجود نسق اللاشعور. فها هنا نجد آلية النكوص الموقعي واضحة للعيان على مستوى الخطاب المكتمل والذي هو خطاب الأنا الرسمي. ففي هذا المستوى نتوقف على ترادف التوافقات والتطابقات بين الخطاب والدال والمدلول. وهذا الترادف هو مصدر عالم النيات والإختلاجات والضبابية والخلط الذي نعيش فيه. وبفضل هذا الترادف يخالجنا أيضا ذاك الإحساس المزعج بأننا لا نتوصل أبدا إلى قول ما نريده. (175) فهذا هو واقع الخطاب. إننا نعلم جيدا، على كل حال، بأن المدلول

بين الدلالة والدال
هناك علاقة. وهي
العلاقة التي تخرسما
بنية الخطاب. والخطاب
هو سلسلة زمنية دالة

إن الفرد (على
مستوى العصاب)،
محوس أن يستعمل
الظلمات، فإنه يلجأ إلى
استعمال كل ما يوجد
في حوزته. فتراها يلجأ
إلى استعمال وظائفه
جسده أو معوقاته
سلوكه. وقد يضع نفسه
بالكامل محل الكلمات
فينقلب هو ذاته دالا
من بين الدوال

قد تم إدراجه داخل خطابنا بشكل كافٍ يمكننا من قضاء حاجياتنا اليومية. لكن عندما نريد أن نفعل ما هو أحسن، أي الإقتران إلى الحقيقة، آنذاك نسقط في الارتباك. ولهذا السبب، غالباً ما نفترق قوانا ونتاجنا عن الخوض في هذا المسار. فبين الدلالة والدال هناك علاقة. وهي العلاقة التي تتركسها بنية الخطاب. والخطاب هو سلسلة زمنية دالة. أما على مستوى العصاب، وهو المستوى الذي مكن من اكتشاف نسق اللاشعور الفرويدي بصفته مجال الذاكرة، فإن الفرد، عوض أن يستعمل الكلمات، فإنه يلجأ إلى استعمال كل ما يوجد في حوزته. فتراه يلجأ إلى استعمال وظائف جسده أو معوقات سلوكه. وقد يضع نفسه بالكامل محل الكلمات فيقلب هو ذاته دالاً من بين الدوال. وهكذا يندمج واقع أو خياله بداخل الخطاب. فأما إن لم تكن العصابات على هذا المنوال وأما إن لم يكن هذا هو ما علمنا فرويد إياه، فإنني سأتحلى للتو عن مبتغاي وأوقف جهدي.

فبداخل المجال الإشكالي المتعلق بالإنكار، قد تحدث ظواهر يكون مصدرها هبوط من حيث الدرجة أثناء الانتقال من مستوى إلى آخر. والغريب هو أن هذه الظواهر تبدو موسومة بطابع ما قد تم رفضه وما تم نكرانه، أي ما تم اعتباره وكأنه لم يتسم بصفة الوجود. وهذه خاصية جد أولية من مميزات اللغة بحيث أن الرمز اللغوي هو في حد ذاته دليل على حضور الشيء وغيابه في آن. لكن هذا كله لا يستنفذ مسألة وظيفة الإنكار في اللغة، وذلك لأن مجرد التداول العام للفظ الإنكار قد يُولد أثناء التبادل وهم الحرمان. بالإضافة إلى ذلك، فإن كل الألسن تتضمن جملة من أساليب النفي متفاوتة الدرجة، تستحق كل منها دراسة مستوفية، تعمل على التدقيق في مسألة النفي داخل اللسان الفرنسي والنفي في اللسان الصيني، الخ.

أما المهم فهو كالتالي: إن ما يبدو وكأنه تبسيط بداخل الخطاب يحتوي على دينامية. إلا أن هذه الدينامية تبقى مندرجة عن انتباهنا. إنها سرية. ومن الوهم الاعتقاد بأنه يمكن التأكد من عملية الإنكار اعتماداً فقط على ما يقوله حالم ما بصدد شخص رآه في حلمه، كأن يقول مثلاً: "إن هذا الشخص ليس أبي". فكل واحد منا يُقدر قيمة المعيار الذي ننطلق منه في فهمنا هذا. أما المريض فإنه لا

أن الرمز اللغوي هو
في حد ذاته دليل على
حضور الشيء وغيابه
في آن. لكن هذا كله
لا يستنفذ مسألة وظيفة
الإنكار في اللغة،
وذلك لأن مجرد
التداول العام للفظ
الإنكار قد يُولد أثناء
التبادل وهم الحرمان

محالة يتقبل تأويلنا ويتحمل مغيبته ثم ينتهي به الحال الى القول بأن أباه هو فعلا من رآه في حلمه. وبما أننا نجدنا راضين على رده هذا فإننا نقف عند هذا الحد ولا نمشي الى أبعد منه. (تتقص هنا فقرة لم تتم ترجمتها). (176) إن إحساسنا بذلك هو ما يحفز انتباهنا الى السر الذي قد يمثله وهم الحرمان هذا. تذكروا ما سماه كانط بالقيمة السلبية والتي تتمثل وظيفتها ليس فقط في الحرمان وإنما في الإنتقاص وبهذا فإنها تتمثل في إيجابيتها الحقة.

إن مسألة الإنكار تبقى هكذا مبهمة بالكامل. إلا أن المهم هنا يتجسد في الإنتباه الى أن فرويد لم يتمكن من أخذها بعين الاعتبار إلا بربطها مع ما هو أكثر بدائية. إنه يصرح حرفيا في الرسالة 52 بأن الإنكار الأولي يتضمن عملية ترميز أولى. إنه يعترف بوجود هذا المجال الذي أسميه الدال الأولي. وكل ما يقوله لاحقا في مستهل هذه الرسالة بخصوص دينامية الهيستيريا والعصاب الوسواسي والهذاء، وهي العصيذانات الثلاثة الكبرى التي أولاهها أكبر اهتمام، يفترض وجود هذه المرحلة الأولية التي تشكل المقام المصطفى لما أسميه إغفالاً.

ولكي تفهموا ما أقوله، يمكنكم الرجوع الى ما يواظب فرويد في التأكيد عليه، قائلاً بأنه يجب دوماً افتراض تكوين سابق، ولو جزئياً لمنظومة اللغة، حتى يتسنى للذاكرة الإنطلاق في حركيتها وفي عملية الأرخرة المترتبة عن هذه الحركية. فظواهر الذاكرة التي يهتم بها فرويد هي ظواهر لغوية. بتعبير آخر، لكي يتم إعطاء شئ ما دلالة معينة، فإنه يلزم أن يكون بين أيدينا وفي حوزتنا المواد الدلالية. ففي حالة "صاحب الذئب" مثلاً، فإن الإنطباع الأولي المرتبط بالمشهد البدائي الشهير قد كان ذا طابع دلالي بحيث بقي مرتسماً لدى المريض لمدة سنوات بدون مفعول يذكر، قبل أن يقول كلمته في سيرورة المريض المعيشية فيما بعد. إن الرغبة الجنسية هي ما يمكن الفرد من أرخرة سيرة حياته، إذ على هذا المستوى يتم وللمرة الأولى، تدخل القانون.

فها أنتم ترون مجمل ما يمكن استثماره لما يقدمه لنا فرويد بواسطة الخطاطة البسيطة التي تتضمنها هذه الرسالة الوجيزة. وهذا ما يتم إثباته من خلال ألف نص آخر. لقد أطلعني أحدكم، سبق لي أن ناشدته بأن يأتيني بما يناقض ما أعمل

إن ما يبدو وكأنه
تبسيط بداخل الخطاب
يحتوي على دينامية.
إلا أن هذه الدينامية
تبقى منحدّة من
انتباهنا. إنها سرية.
ومن الوهم الاعتقاد
بأنه يمكن التأكد من
عملية الإنكار اعتماداً
فقط على ما يقوله عالم
ما يصدد شخص رآه
في حلمه

على طرحه عليكم، على أن نهاية نص فرويد حول الفيتيشية يرتبط مباشرة بما أشرحه لكم الآن. يقدم فرويد في هذا النص مراجعة أساسية للتفرقة التي سبق أن أدخلها بين العصاب والذهان. فنراه يقول هنا بأن الواقع في الذهان، يتم ترتيبه من جديد، وبأن جزءاً منه فقط قد تم حذفه، وبأنه لم يتم أبداً تعتيمة بالكامل ورفض رؤيته بالفعل. هكذا وإن كان ما تم استعماله في النص الألماني هو لفظ "الواقع"، فإن فرويد، في آخر المطاف وكما يمكنكم ملاحظته من خلال الإطار العام للنص، يستند إلى ما يمكن تسميته بقصور أو ثقب يطبع الرمزي. (177)

ألم يحصل لكم التعرف على هذه الظاهرة البدائية عندما كنت أقدم أمامكم حالات واقعية، حالات أناس أخذوا يسبحون في خضم الذهان؟ لقد عرضت عليكم مثلاً حالة ذاك الذي كان يعتقد أنه توصل بطلب زيارة من لدن الشخص الذي احتل مقام الصديق لديه بل وركيزة وجوده ككل. فبمجرد ما سحب هذا الشخص صداقته، وقع مريضنا في حالة ذهول عالق بما يوازيه من يقين. وهي حالة يتم من خلالها الإعلان عن تجلي المجال الممنوع الذي يشكل مجرد الإقتراب منه لحظة الدخول والغوص في الذهان.

فكيف يتم الدخول في الذهان إذن؟ كيف يتم اقتياد ذات الفرد، لا ليحصل استيلائها بداخل الآخر الصغير، وإنما لكي تتقلب إلى ذلك الشيء الذي، من داخل مجال ما لا يمكن قوله، يطلب العون من كل ما تبقى، في مجال ما يمكن قوله؟ أليس ذاك الشيء هو ما يوحي إلى ما رأيتموه يتمظهر في حالة الرئيس شربير؟ إنه تلك الأهداب التي كانت تتمطر له على مستوى الواقع، والتي أصبحت ذات دلالة بالنسبة لذات المريض.

إن الذهانيين يحبون هذاهم بقدر ما يحبون أنفسهم. عندما قال فرويد ذلك، وهو لم يكتب بعد مقاله حول النرجسية، أضاف بأن هناك مقبع السر الذي به يتعلق الأمر. وهذا صحيح. فما هي علاقة الذات بالذات الذي يفرق بين مظاهر الذهان؟ وما الذي يدفع بذات المريض إلى الإنغماس كلية بداخل هذه الإشكالية؟

هذه هي الأسئلة التي نعمل على طرحها هذه السنة وأمل أن أفلح في بلورتها من أجلكم قبل مجيء العطلة الصيفية. (178)

15 فبراير 1956

يجب دوماً افتراض
تكوين سابق، ولو
جزئياً لمنظومة اللغة،
حتى يتسنى للذاكرة
الإنطلاق في حركيتها
وفي عملية الأرخنة
المرتبة من هذه
الحركية

الكتاب الإلكتروني لشبكة العلوم النفسية العربية: العدد 35



إصدارات مؤسسة العلوم النفسية العربية

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف 2014

د. عبد الهادي الفقيه

الاختصاص: التحليل النفسي، علم النفس المرضي والعيادي.
الشهادة: ماستر في علم النفس العيادي،
دكتوراه في علم النفس المرضي والعيادي.



الوظائف والمسؤوليات

- محل نفساني عيادة خاصة، مدينة بريست، Brest، شمال غرب فرنسا.
- محالج نفسي ومشار في مصحات ومؤسسات اجتماعية وتربوية بمدينة بريست ونواحيها.
- أستاذ محاضر في علم النفس المرضي والعيادي، جامعة بريست.
- عضو الهيئة العلمية الاستشارية لشبكة العلوم النفسية العربية.

المؤلفات

- كاتب لعدة مقالات بالفرنسية متخصصة في التحليل النفسي وفي مجالات الأمراض النفسية والعقلية : (الفصام، العظام، الهذيان، السوداوية، الذاتية...) من منظور تحليل نفسي.
- مؤلف كتاب : عقدة أوديب والشخصية المخاربية (بالفرنسية).
- مترجم إلى العربية لنصوص تحليلية، بعضها أبخر والبعض الآخر في طريق الإبحار.

النشاط العلمي

- مشرف بيداغوجي على شهادة الماستر في علم النفس المرضي والعيادي بجامعة بريست.
- باحث في مركز البحوث التحليلية والمرضية بجامعة بريست.
- باحث بمركز البحث في علم النفس المرضي والتحليل النفسي بجامعة غين الثانية، Rennes II، فرنسا.
- منظم ندوات ومؤتمرات متخصصة محلية ودولية مع مداخلات عدة.

